محمد شوقي الزين

تأويلات وتفكيكات

فصول في الفكر العَربيّ المعاصر



...مد شوقي الزين

...يلات وتفكيكات

بين دفّتي هذا الكتاب فصول ومحطّات في الفكر الغربي المعاصر
...وج بين الطرح الأكاديمي والقراءة النقدية حيث لم نراعِ فيها
...سلسل المنطقي بين السابق واللاحق أو التدرج بين الماضي
...حاضر أو الهوية الفلسفية بين الاختلافات الجغرافية والتاريخية
...كرية.

الشيء الوحيد الذي يمكن الانتباه إلى تطوّره وتحوّله أو انبجاسه
...يرورته هو «المعنى»، إذ يتدرّج هذا الأخير من التنظير الفلسفي
...معالجة الفكرية في الهيرمينوطيقا (ڤاتيمو، غادامير، ريكور) إلى
...عدام أو الاندثار شبه الكلّي مع بودريار مروراً بسياقات التمظهر
...جلّي (دوسارتو) أو المأسسة والتلاحم مع الخطاب (فوكو) أو
...ول والإنخراط في العقل العملي (رورتي) أو التلاشي والتمفصل
...اللاشعور واللامعنى (دريدا ولارويّل). لكن ليس المعنى هو
...هوم الرئيسي في الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر، لأنّ هذا
...ير حافل بجُملة من المفاهيم جرى تداولها ومعالجتها ودراستها
...ب الأولويات والإستراتيجيات، لكن يبقى «المعنى» مع ذلك صُلب
...كير الفلسفي الغربي، لأنه غالباً ما ركّز هذا التفكير على قضية
...نى في الوجود والتاريخ والذاكرة والإنسان والتفت إلى نقيض
...نى ليفهم المعنى ويكنه أسراره ويسبر أغواره كما هو الحال مع
...س أو نيتشه أو فرويد، ليرتقي هذا النبش إلى درجة التنظير
...تابة والزحزحة والتفكيك مع فوكو أو دولوز أو دريدا أو لارويّل أو
...يار..

محمد شوقي الزين

تأويلات وتفكيكات

فصول في الفكر الغربي المعاصر

الكتاب
تأويلات وتفكيكات
المؤلف
محمد شوقي الزين
الطبعة
الأولى، 2002
القياس: 17 × 24

الناشر
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 2303339 ـ 2307651
فاكس: 2305726 ـ 2 212+
Email: markaz@wanadoo.net.ma
بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 750507 ـ 352826
فاكس: 343701 ـ 1 961+

المحتويات

الإهداء 7
تقديم 9
نموذج التأويل في الثقافة الغربية 15
I ـ الهيرمينوطيقا من منظور جياني ڤاتيمو 17
هانس غيورغ غادامير في أفق التأويل 25
I ـ الهيرمينوطيقا: مفتاح التأويل أمام أقفال التراث 27
II ـ الفينومينولوجيا والتأويل: بين المعنى والفهم 47
III ـ عالمية الفلسفة التأويلية 57
پول ريكور ومنعطفات التأويل 63
I ـ پول ريكور وصراع التأويلات 65
II ـ التفسير والتأويل: من الثنائية إلى الجدلية 69
III ـ الخطاب والرواية والبلاغة: من نسق اللغة المغلق إلى عالم النص المفتوح 74
ميشال دو سارتو: منابع التجربة ومنازع الكتابة 87
I ـ أقيانوسية التجربة العرفانية 89
II ـ مشهد الصوت والكتابة 103

شال فوكو: الاختلاف وحفريات الخطاب 113
I ـ الخطاب وتجربة الفكر 115
II ـ القبلي التاريخي وتشخيص الحاضر 130
III ـ الحياة كأثر فني: ما وراء المعرفة والسلطة 150
راغماتية الجديدة وما بعد الحداثة عند ريشار رورتي 153
I ـ «فلسفة» بدون الفلسفة: نحو مقاربة عملية للخطاب الفلسفي 155
II ـ سؤال الحقيقة والبراغماتية الجديدة 162
III ـ ريتشارد رورتي واللعبة النقدية: حوار وسجال 171
ك دريدا وميلاد النص 185
I ـ التفكيك: على هامش المعنى والحضور 187
II ـ الوحدة والتشتّت: لارويّل في مواجهة دريدا 193
III ـ صناعة السيمولاكر النصّي 202
ن بودريار وأفول الواقع 209
I ـ إستراتيجية الإيهام 211
II ـ مفاتيح في قراءة الواقع 223
III ـ من الفكر النقدي إلى الفكر الراديكالي 229
مة: تأويلات أم تفكيكات: أوديسًا المعنى في الثقافة الغربية 235
اجع 246

إهــداء

إلى صديقيَّ المتباعدين المتقاربين في هَرَم
الشرق والغرب إلى: علي حرب وجاك درّيدا

محمّد شوقي

تقديم

بين دفّتي هذا الكتاب فصول ومحطّات في الفكر الغربي المعاصر تزاوج بين الطرح الأكاديمي والقراءة النقدية حيث لم نراعِ فيها التسلسل المنطقي بين السابق واللاحق أو التدرّج الكرونولوجي بين الماضي والحاضر أو الهوية الفلسفية بين الإختلافات الجغرافية والتاريخية والفكرية كما هو الحال مع ڤاتيمو الإيطالي أو غادامير الألماني أو رورتي الأميركي وبقية الفلاسفة الفرنسيين الوارد ذكرهم هنا. الشيء الوحيد الذي يمكن الإنتباه إلى تطوّره وتحوّله أو انبجاسه وصيرورته هو مسألة «المعنى»، إذ يتدرّج هذا الأخير من التنظير الفلسفي والمعالجة الفكرية في الهيرمينوطيقا (ڤاتيمو، غادامير، ريكور) إلى الإنعدام أو الإندثار شبه الكلّي في «هبريالية»[1] بودريار مروراً بسياقات التمظهر والتجلّي (دوسارتو) أو المأسسة والتلاحم مع الخطاب (فوكو) أو التحوّل والإنخراط في العقل العملي (رورتي) أو التلاشي والتمفصل مع اللاشعور واللامعنى (دريدا ولارويّل). لكن ليس المعنى هو المفهوم الرئيسي في الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر، لأنّ هذا الأخير حافل بجُملة من المفاهيم جرى تداولها ومعالجتها ودراستها حسب الأولويات والإستراتيجيات، لكن يبقى «المعنى» مع ذلك صُلب التفكير الفلسفي الغربي، لأنّه غالباً ما ركّز هذا التفكير على قضية المعنى في الوجود والتاريخ والذاكرة والإنسان والتفت إلى نقيض المعنى ليفهم المعنى ويكتنه أسراره ويسبر أغواره كما هو الحال مع ماركس أو نيتشه أو فرويد، ليرتقي هذا النبش في مداخل المعنى إلى درجة

---

(1) «هبريالية» تعريب لكلمة Hyperréalisme وHyperréalité مثلما نقول «سريالية» Surréalisme.

...ير والكتابة والزحزحة والتفكيك مع فوكو أو دولوز أو دريدا أو لارويّل أو
...يار.

... الفكر الغربي: مرايا وحلقات

... قبل العودة إلى هندسة الخطاب الفلسفي الغربي، من الأولى تحديد ماهية
...ر الغربي الذي نتحدّث عنه هنا من خلال نماذجه الراهنة بالإعتماد على دراسة
... لميشال فوشو[2] حول ماهية العقل الغربي. ينكشف تاريخ هذا العقل في
...ة المرآة حيث تنعكس حقيقته كصراع أزلي بين الإله والإنسان أو بين المقدس
...نيوي، بحيث يسعى الثاني حلول محلّ الأوّل من خلال تجربة علمانية أو
...نة أو تحويل الأخلاق الدينية والمتعالية إلى قيم وضعية إنسانية. المرآة كرمز
...ة الوجود ليست غريبة عن العقل الغربي أداة وفكراً، صورة ومعنى. فليس من
...ب أن يكون سبينوزا قد بلور نظريته حول وحدة الوجود العقلية بناءً على رمزية
...آة، تلك المرآة، التي طالما عهدها واشتغل عليها عندما كان يصقل المرايا
...ل وحيد كان ينال من خلاله قوت يومه. المرآة هي حضور التعالي في ثنايا
...ايث أو التجسيد الرمزي للروح، فهي بذلك تعقد صلة وثيقة بالحقيقة.
...حث عن الحقيقة سبيله هو الذات والتأمّل فيما تنطوي عليه النفس البشرية من
...م وألغاز. الحقيقة هي «مرآة» يرى عبرها الإنسان ذاته ويتأمّل في قواه
...وده. الحقيقة (عبر رمزية المرآة) هي «كشف» بالمعنى الإغريقي، هي النور
... يتعكس في المرآة الكونية ويضيء النفس البشرية بكل ما تحمله من قوى
...ة وخيالية وفكرية: ميلاد «الفكرة» بفعل هذا البصيص المنعكس كما لاحظ
... ريشار رورتي في كتابه «الإنسان المرآوي» أو «الفلسفة ومرآة الطبيعة» (حسب
...ان الأصلي). حفريات العلوم الإنسانية التي صاغها ميشال فوكو في كتابه
...ير «الكلمات والأشياء» تبيّن هذا الإنعكاس المتبادل للكائنات والأشياء من
... عنصر التشابه أو التماثل في عصر النهضة. لوحة ڤيلاسكيز التي حلّلها فوكو
...ن لعبة المرايا وانعكاس الأشياء دون بلوغ حقيقة التمثّل الذي هو الموضوع

... ميشال فوشو، تاريخ الأفكار والعقل المنعكس، ترجمة محمد شوقي الزين، الفكر العربي

المباشر للرسّام، فقط لأنّ الحقيقة رغم كونها المرآة المصقولة التي يتأمّل فيها الإنسان قضاياه المعرفية والأنطولوجية والميتافيزيقية، فهي في اللحظة نفسها الخفية التي لا تظهر: مفارقة عجيبة تجعل من شدّة الوضوح هو الإختفاء عينه. وهذا الإختفاء هو «ما لم يفكّر فيه» تاريخ الأفكار الغربي.

هذا الإلتقاء المتواقت بين الحقيقة كمرآة والإنسان كمتأمّل في هذه المرآة يعكس نشوء المعنى كمسار حلقي يخلو من كل تطوّر أفقي. تاريخ الفكر الغربي من المفهوم الحلقي للتاريخ لدى الإغريقي إلى العود الأبدي عند نيتشه مروراً بالوعي (النرجسي) المتمركز حول ذاته عند هيغل هو تاريخ حلقات متداخلة ومتجاورة من المعاني والدلالات. يبقى المركز هو القيمة المعيارية لكل دائرة من هذه الدوائر. فالتاريخ الحلقي عند الإغريق يتمتع بمركز أسطوري من خلال الرحلات والمغامرات التي يباشرها البطل ومن خلال الأحداث المقدّسة؛ الوعي الخالص الهيغلي هو مركز التجليات الأنطولوجية للكائن الذي يسعى في صورة حلزونية إلى بلوغ قمّة المعرفة المطلقة؛ العود الأبدي النيتشوي يتطلّع إلى ميلاد الإنسان الأعلى كنهاية حتمية للقيم المتعالية. وعليه فإنّ الصيرورة هي عود لانهائي، تجلّيات دورانية ومتدوّمة تنمّ عن الطابع الحلقي لكل عصر من العصور. هكذا يصف ميشال فوكو في «الكلمات والأشياء» المنظومات المعرفية كطفرات حلزونية التي تتخذ شكل دوائر متشظية: التشابه هو مركز المنظومة المعرفية لعصر النهضة (القرن السابع عشر)؛ التمثّل هو مركز المنظومة المعرفية الكلاسيكية (القرن الثامن عشر)؛ والتاريخ يُعتبر المركز الأساسي للحداثة في القرن التاسع عشر، الذي يقطع صلاته مع أنظمة الرؤية والتعبير في العصرين السابقين ويعلن عن ميلاد قوّة مبهمة (الحياة) تتكلم في الإنسان ككائن حي ناطق عامل (الذات) يفكّر حول الحياة واللغة والشغل (الموضوع)، لكنه يخفي نظام تناهيه الخاص وإنّه مجرّد «إبداع قد برهنت حفريات نظامنا الفكري بسهولة عن تاريخه القريب والنهاية المحتملة قريباً»[3].

غير أنّ الفكر الغربي يدرك المعنى كشظايا من الدلالات المتناثرة والطافية على

الخطابات بفعل إنكسار المرآة الكونية المتعالية التي تعكس إنطلاقاً من «موت
مع نيتشه حتى «موت الإنسان» مع فوكو فقط أضواء متعدّدة نظيرة الشظايا
لّفها إنكسار المرآة. نهاية اليقين في الفكر الغربي هو تقويض المعنى الكوني
ل للحديث عن دلالات متشظية تعبّر عن أنسجة خطابية ممزّقة لوقائع معقّدة
بكة والحقيقة المتعالية والمطلقة للحديث عن حقائق مبعثرة محايثة
سات الفردية والاجتماعية والأفعال والسلوكات كممارسات خطابية متنافرة
ة المصادر والمقاصد؛ والتاريخ الشامل والخطّي للحديث عن تواريخ خاصّة
. هذه الدلالات المتشظية والحقائق المبعثرة والأحداث المحايثة هي مجرّد
و حلقات متداخلة تخلو من مراكز أو هي حلقات متدوّمة تدفع خارجها كل
تعالية أو لاهوتية تسعى إلى التحكّم في نظامها ونسقها بصورة مفارقة وهي
جسّدت في تاريخ الفكر الغربي في صورة نرجسية ومركزية للعقل الكوني
. Logocen

كر الغربي: وَهْم الثنائيات:

ل عمد فلاسفة الإختلاف إلى هدم المعنى ومحاصرة الحقيقة والحديث بلُغة
ت على سبيل التهويل الإسكاتولوجي (الأخروي) أو السقوط في العدمية
ية؟ ننبّه على أنّه كانت هناك قراءات سلبية جرى اعتمادها في الفضاء الغربي
ل ما بعد الحداثة، لأنّها قراءات تختزن تراثاً كمياً ونوعياً لا يزال ينظر إلى
الوجود والحقيقة والقيمة والإنسان من منطق ثنائي مانوي ومنطلق ازدواجي
ر/ الشر أو المعنى/ اللامعنى أو الحقيقة/ الزيف. عُقم هذه القراءات هو أنّها
خطاب ما بعد الحداثة من وجهة عكسية، أي أنّها قامت بموقعة هذا
ضمن الخطابات الداعية إلى اللامعني والزيف واللاشعور والعدمية. لكن
أنية في المشاريع الفكرية لفلاسفة ما بعد الحداثة تبيّن إلى أيّ مدى
ت هذه المشاريع، على اختلاف منابعها ومنازعها وتباين آلياتها وطرائقها،
أنّ كل حقيقة إنّما تختزن على نقيضها في ذاتها ولا تتموقع مقارنة مع هذا
تقدّم نفسها على أنّها الصواب ونقيضها هو الخطأ أو أنّها الحقيقة ومقابلها
ب. لا شك أنّ الإيديولوجيات القائمة على منطق ثنائي أو ازدواجي تنتصر

عناوين الخلوص والبداهة والحقيقة والخير والتعالي في مقابل الطرف المستبعَد الذي تُسند إليه صفات النجاسة والزيف والشر والسقوط؛ لم تقم (هذه الإيديولوجيات) في الواقع سوى بإنتاج أوهامها وأفخاخها وهو ما يفسّر الآن عُقم أطروحاتها وبؤس تنظيراتها[4]. وعليه، لم يهدف فلاسفة ما بعد الحداثة إلى بناء صروح المتقابلات وجهاً لوجه في نزيف عنيف أو تدافع أو تطاحن بقدر ما اختاروا الغوص في رسوبيات الفكر والتأمّل في أقنعة الحقيقة لتبيان أنّ الحقائق تنطوي على ما تستبعدها وتستحيل إلى أضدادها من حيث لا تحتسب، فاللاوعي يقطن الوعي ويتخلّل أوعيته ويغمر وعاءاته كما أنّ اللامعقول يتمفصل مع صفائح المعقول ويتشابك مع دروبه وتنويراته مثلما أنّ اللامفكّر فيه يطوف حول مراكز التفكير ويلتفّ حول أعمدته وأقطابه. هذا الرهان الماعبد حداثي عمل على تبيان وهم المطلقات والحديث عن حقائق مفارقة ومقدّسة لا يشوبها وهم ولا يعتريها خلل. قد تتحقق المطلقات أو الطوباويات في الذهن أو النوم أو الموت، لكن في عينية الواقعة وراهنية الحدث لا تماهي بين الأشباه ولا إئتلاف بين النظائر، بل لا تطابق في الهوية عينها.

يحبّذ الفكر الغربي المعاصر ومن خلال نماذجه الما بعدحداثية اللعب والمغامرة في هذا المجال المائع والمتموّج بين الأضداد والمتقابلات ليصبح همّه هو العلاقات وليس الفردانيات والمجالات التحويلية وليس الماهيات الماورائية أو الثابتة[5] والفضاءات المتدوّمة والمتحرّكة وليس المونادات الذرية والمغلقة. وإذا كان الحال كذلك على المستوى النظري والمعرفي، فإنّ الحقل العملي أو الفضاء الفعلي والتواصلي يتجاوز أوجه الصنمية والثبوت أو السرمدية والهوية المحصّنة لينفتح على حقائق العلاقة والتواصل والتبادل والتحوّل.

محمّد شوقي الزين
آكس أن پروڤونس (فرنسا)
16 تمّوز 2001

(4) أنظر: علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1994.
(5) علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء

نموذج التأويل
في الثقافة الغربية

I

الهيرمينوطيقا من منظور جياني فاتيمو

في كتابه الشهير «فيما وراء التأويل: دلالة الهيرمينوطيقا بالنسبة إلى الفلسفة»، يقرّر الفيلسوف الإيطالي جياني ڤاتيمو الحقيقة التالية: أصبحت الهيرمينوطيقا «لغة شائعة» أو نموذجاً محورياً في الثقافة الغربية المعاصرة. وفي هذا الكتاب وغيره من الكتب القيّمة لڤاتيمو، يمارس الفيلسوف الإيطالي ما أسماه منذ سنوات بـ «الفكر الضعيف» والذي يعني نهاية المفاهيم القصوى، والتصوّرات الميتافيزيقية التي ورثها المعاصرون عن الإغريق والحداثة وبداية الكتابة الإستراتيجية التي تجمع بين الفلسفة والأدب وتسير وفق رؤية جمالية ومجازية في وصف الوقائع والتعامل مع الخطابات. فليس غريباً أن يعتبر ريشار رورتي البراغماتية الجديدة تقترب في مبناها ومعناها من «الفكر الضعيف» الذي نظّر له ڤاتيمو[1] في محاولة منه لتبيان نهاية الإعتداد بالأنساق الميتافيزيقية والمفاهيم الفلسفية التي ميّزت الثقافة الغربية منذ التنظير المنطقي الأرسطي إلى الإغلاق الفلسفي مع هيغل. ويلاحظ ڤاتيمو أنّ كل العناوين الفلسفية الراهنة تنخرط تحت الهيرمينوطيقا بما في ذلك «التفكيك» الذي يظلّ، رغم نظريات اللاشعور واللامعنى، إقليماً تأويلياً في غاية الدقّة والحُنكة. والتأويل كما يرى ڤاتيمو لم يعد محصوراً في الفروع المعرفية التي وصلت إلينا منذ شلايرماخر ودلتاي والمتمثّلة في اللاهوت (التأويل الديني) والحقوق (التأويل القانوني) والأدب (التأويل الرومانسي) والفكر (التأويل الفلسفي)، وإنما أصبح تأويلاً عالمياً يخصّ التجربة الإنسانية في رمّتها وينحو صوب الوصف الدقيق والتنوّع الخلّاق فضلاً عن اختلاف الدلالات ورؤية الموضوع من مراصد مختلفة.

---

(1) أنظر: ريشار رورتي، **العلم والتضامن**: الحقيقة بدون السلطة، منشورات ليكلا، 1990، ص 12.

جاز اختصار التأويل مع ڤاتيمو فهو، قبل كل شيء، تأمّلات عملية أو قراءات
يكية في «اللغة» بوصفها هيكلاً للتنسيق أو مستودعاً للتدليل أو فضاء للتشكيل.
هيرمينوطيقا المعاصرة إنتقلت، حسب ڤاتيمو، من الطابع الأنطولوجي مع
دغر إلى البُعد اللغوي مع غادامير وإن كان الفضل يعود إلى هايدغر في قراءة
الفهم وهيرمينوطيقا الوجود ـ في ـ العالم (أو الدازاين) والتي سار على منوالها
امير في إعادة قراءة التراث الغربي كما يتبدّى في حقوله النظرية الثلاثة: الفن
تاريخ واللغة. لكن غادامير يذهب إلى أبعد من الطرح الأنطولوجي عندما يجعل
«اللغة» معيار الأنظمة الفكرية في الثقافة الغربية، لأن التجربة الإنسانية لا تتبلور
في اللغة، بل هي لغة بامتياز لها الأساليب المتنوعة والطرق المختلفة في مقاربة
الم ممكنة قابلة للتشكيل أو الإبتكار. ولأن التجربة الإنسانية هي الحلبة الفكرية
عملية التي تجوبها الحقيقة ليس كمبتغى أصلي أو نتاج طريقة أو منهج وإنّما
عادة وصف وقراءة (رورتي) أو صناعة وتأويل (غادامير) أو فعل تأويلي وتقنية
لية (ڤاتيمو) أو استحالة التطابق واعتباطية الأثر (دريدا).

ـ الحقيقة والتأويل: العدمية في الهيرمينوطيقا:

يقول ڤاتيمو: «كل تجربة في الحقيقة هي تجربة تأويلية»[2]. ويظلّ نيتشه،
سب ڤاتيمو، صاحب العنوان التأويلي البارز بناءً على مقولته الشهيرة «لا يوجد
ائع وإنّما فقط تأويلات». وهذه المقولة أتاحت لڤاتيمو إعادة قراءة الهيرمينوطيقا
كر عدمي بالمعنى الذي سنراه لاحقاً. بتعبير آخر، الحقيقة والتأويل وجهان
ملة واحدة. وربط الحقيقة بالتأويل هو، كما فعل غادامير ورورتي وڤاتيمو،
ض البُعد الأحادي والتمركزي والذاتوي والسلطوي في الثقافة الغربية قصد ربط
حقيقة بوجهها العملي والمحايث والمتنوّع. والفكر الغربي المعاصر منذ نيتشه هو
ذه الإرادة في توجيه الوعي نحو حقيقة كصناعة أو تشكيل أو تشكّل أو تنوّع ينتفي
يها الإطلاق أو التعالي أو القداسة أو الأسطرة. إذا كانت الحقيقة عبارة عن تأويل
ن التأويل ليس فقط «تاريخية الحقيقة» (أو الحقيقة بوصفها تاريخ الخطابات

(2) جياني ڤاتيمو، فيما وراء التأويل: دلالة الهيرمينوطيقا بالنسبة إلى الفلسفة، منشورات دوبوك الجامعية، باريس ـ بروكسل، 1997، ص 14.

والإرادات والتمثّلات والمؤسّسات) وإنّما أيضاً «حقيقة تاريخية» تجلّت في صراع
التأويلات وتنوّع التفسيرات واختلاف الأذواق والآفاق. فالتأويل ليس مجرّد وصف
أمين للواقع أو تفسير متطابق للنص وإنّما هو «إحالة» أو بالتعبير التفكيكي
«إختلاف» كتخلّف وإرجاء. وهذه الإحالة تؤول، حسب ڤاتيمو، إلى كينونة عدمية
لأنّ التأويل هو، في الواقع، عدم إستنفاد موضوع التأويل وقراءة لا تحطّ رحالها
عند دلالة بليغة أو معنى يمكن القبض عليه أو واقع يسهل وصفه والتماهي معه.
التأويل هو، في الحقيقة، «تأويلات» (بالجمع) على سبيل التتابع (تأويل يؤول إلى
تأويل) والتساوق (تأويل يضاهي تأويل) والتي تؤول إلى حالة عدمية بالمعنى الذي
يستحيل فيه القبض على المعنى أو الحديث بمنطق النعت لأنّ الإشارة لا تقع سوى
على واقع متقلّب أو حدث متألّب. إذا كانت العدمية قد آلت عند نيتشه إلى (1)
نزع الهالة القيمية من القيم و(2) حكائية العالم أو العالم بوصفه حكاية؛ فبلغة
ڤاتيمو هناك فقط الأذواق الجمالية التي تتساوى كلّها وانعدام الوقائع بوجود
تأويلات هي إرادات أو نزوعات أو رؤى في العالم. هكذا يصف ڤاتيمو
الهيرمينوطيقا: «ميتا نظرية في لعبة التأويلات». القواعد التي تستحدثها
الهيرمينوطيقا هي أساليب نوعية وذوقية محايثة للتجربة التأويلية وليست قوانين
برانية جاءت لتقيم الأحكام على سبيل الصحة والخطأ أو التماهي مع الذات أو
التطابق مع الواقع. وتجربة الحقيقة تنخرط في هذا الاستحداث المحايث للقواعد
والمنخرط في التأويل كحقيقة تاريخية.

ولعبة السؤال والجواب التي ورثها غادامير عن حوارية سقراط تعبّر، عند
ڤاتيمو، عن الطابع اللانهائي والعدمي للتأويل بحيث كل جواب عن سؤال هو
ضمنياً سؤال مفتوح لا ينغلق. وينمّ هذا الطابع اللانهائي عن نمط في الأشكلة
يسمّيها ڤاتيمو «أنطولوجيا الراهن»[3] وهي إجابات عن أسئلة محايثة تتحوّل بدورها
إلى أسئلة ينتفي معها الجواب الحاسم والقاطع. هذه الأنطولوجيا، كما عبّر عنها
هايدغر نظرياً وأدرجها ميشال فوكو عملياً في قراءة الحداثة، هي مجاوزة

(3) جياني ڤاتيمو، «أنطولوجيا الراهن». في: ماذا يمكن للفلسفة أن تفعل بتاريخها؟ دراسات تحت إشراف جياني ڤاتيمو، منشورات لوسوي، باريس، 1989، ص 163 ـ 186. وهي دراسات لـ جياني كارشيا، ألدو جيورجيو غارغاني، دييغو ماركوني، جيا كومو ماراماو، ريشار رورتي، ستانلي روزن، جياني ڤاتيمو، وفرانسوا ڤال.

فيزيقا كوحدة سكونية وثبوتية ونظرية حول الوجود وتفرّعاته أو التجربة
ياتها. يكون ڤاتيمو قد سحب البساط من تحت أرجل هابرماس، لأنّ
وجيا الراهن كما مارسها فوكو مثلاً ليست قراءة في الحداثة هدفها الإعتداد
الحداثة والأنوار وإنما إحالة إلى الفكر العدمي كما تمارسه الثقافة الغربية من
التأويل[4] كما يذهب ڤاتيمو وپول ڤاين. فليس غريباً أن يربط فوكو تقنيات
ل بالثلاثي ماركس ـ نيتشه ـ فرويد، لأنّ الوقائع المجتمعية أو الوجودية أو
ية لا تتبدّى سوى في طيّات الإحالة والمجاوزة كلعبة في السؤال والجواب أو
في التأويل والإزاحة أو آلية في الكشف والإختراق، لكنها لعبة أو تقنية أو آلية
«غائية» تقطع صلتها مع الغايات القصوى أو الأهداف المفارقة والسرمدية
ف عن حالة عدمية وإحالة تأويلية كسيرورة أو صيرورة أو مصير.

نمط الوجود ونمط المعرفة في الهيرمينوطيقا:

السيرورة العدمية والتأويلية كما يعالجها ڤاتيمو هي، قبل كل شيء، إنتفاء
يس أو المبدأ أو الأصل[5] وهذا ما يطبع الفكر التأويلي الذي غدا مع هايدغر
امير وأيضاً رورتي هو «نمط في الوجود» وليس «نمطاً في المعرفة» بعد الفصل
د الذي أقامه رورتي بين الإبستمولوجيا والهيرمينوطيقا. نمط الوجود هو
حالة أن يتأسّس الكائن على قاعدة ثابتة أو أصل خالص وإنّما ينحو قُدُماً صوب
د والإنفصال أو الحياة والموت وتصبح هويته في «عدميته» بالذات أي استحالة
«هو» دوماً دون تبدّل أو تحوّل أو تقلّب أو استحالة التماهي مع ذاته وصورته
ن يظلّ بماهيته الجوهرانية الثابتة. الكائن هو قبل كل شيء «حدث» أو «واقعة»
حدث يكتنفه التبدّل والتحوّل وتبدو ماهيته في التباسه وتكوثره أو في تعدّده
عطاره. يمكن القول، مع ڤاتيمو، أنّ الثقافة الغربية المعاصرة بانفتاحها على
دمية (إستحالة التأصيل والتأسيس + تحوّل متدوّم في التأويل وفي الكائن)
ت من «نمط المعرفة» الذي ساد مع انفجار التقنيات العلمية والقراءات الوضعية

أنظر: جياني ڤاتيمو، نهاية الحداثة: العدمية والهيرمينوطيقا في ثقافة ما بعد الحداثة، منشورات
لوسوي، باريس، 1987.
ڤاتيمو، نهاية الحداثة، المرجع نفسه، ص 122.

التي تبحث عن قاعدة موضوعية أو مبدأ وضعي صارم أو قانون كوني شامل أو مطابقة تامّة بين الشيء ومدلوله إلى «نمط الوجود» الذي ينفتح على الخيال والذوق والمجاز والتأويل. ويعود ڤاتيمو مراراً في كتبه لمناقشة الفصل الحاذ الذي أقامه ريشار رورتي[6] بين الإبستمولوجيا (أو نمط المعرفة) بوصفها علماً عادياً هدفه التنسيق والربط أو المطابقة والتشميل والهيرمينوطيقا (أو نمط الوجود) كعلم ثوري وتثويري (حسب التعبيرات التقنية لتوماس كوهن) يفتح الآفاق أو لعبة السؤال والجواب أو أنماط الأشكلة والمساءلة. بتعبير آخر، تتموضع الإبستمولوجيا داخل نماذج علمية وموضوعية متفق عليها تتطلّب التنقيح أو الإضافة أو التدعيم، أمّا الهيرمينوطيقا فهي إفتتاح نموذج جديد أو استحداث رؤية مغايرة أو إدماج لعبة جديدة. فكل شيء رهين الممارسات الإستراتيجية والتخمينات الإستراتيجيمية في الهيرمينوطيقا. لكن يتساءل ڤاتيمو بحق إذا كان الفصل الذي أقامه رورتي بين العلم والتأويل أو الإبستمولوجيا والهيرمينوطيقا هو في حدّ ذاته فصلاً «إبستمولوجيا» أي برهانياً ومنطقياً أم هو فصل تأويلي يدمج العناصر الجمالية والشاعرية والخطابية. بناءً على هذا التساؤل لا يرى ڤاتيمو في الهيرمينوطيقا بحثاً عقيماً عن المطابقات أو إجابة مستمرة عن السؤال الكلاسيكي الذي بادر دلتاي إلى طرحه في معرض تأسيسه العلمي والموضوعي للعلوم الإنسانية وهو إلى أيّ حدّ تتصف هذه العلوم بالعلمية والموضوعية وإنما يرى في التجربة التأويلية قيمة جمالية أو حقيقة بلاغية وخطابية أو قراءة مجازية.

3 ـ لغة الوجود وكينونة اللغة: اللغة ـ المسكن

بهذه الأوصاف أو القيم الميتانظرية يكون ڤاتيمو، على منوال غادامير وورورتي، قد حرّر الهيرمينوطيقا من الأوهام العلموية والصرامات الإبستمولوجية لتغدو تجربة شاعرية وخطابية تقول فيها اللغة كل ما يمكن قوله من فضاءات أو تجارب. وهذا لا يعني طبعاً إنتفاء البرهان في الخطاب التأويلي ليكتسحه البيان وإنّما كل تجربة في الحقيقة أو الصدق (المنطقي) إنّما تسكن اللغة والتي هي أوسع من أن تُختزل إلى مجرّد قضايا أو رموز. إنّها بالأحرى فضاء وجودي يسكنه

(6) أنظر: ڤاتيمو، **فيما وراء التأويل**، المرجع نفسه، ص 25، و**نهاية الحداثة**، المرجع نفسه، ص 155.

سان ولا يستنفد عوالمه أو مساحاته. وفي رحاب هذا المسكن (كما وصف به
اً هايدغر اللغة أو فوكو المنطوق) يتأتى للإنسان تنسيق علاماته منطقياً أو
ث عن شروط إمكاناته إبستمولوجيا أو ممارسة كينونته أنطولوجيا. وحقيقة
كن تحيل، حسب ڤاتيمو، إلى المهارة المكتبية أو مساحة المكتبة بوصفها لغة
كن تنطوي على غرف المعارف والمعاجم[7] فليس غريباً أن يكون المعنى
تقاقي للميتافيزيقا يدلّ على الكتاب والمكتبة أو كيفية التصنيف والتعريف أو
ب الحروف والكلمات في كتاب وترتيب الكتب والمعاجم في مكتبة. إلاّ أنّ
افيزيقا، في بعدها الإشتقاقي، ظلّت سجينة هذا الترتيب أو التنسيق أو الجمع
كوكبات الفضاء المكتبي كمطابقة بين الحرف ومعناه أو الدال ومدلوله أو
سمون وتصوّره، لكن حذاقة هايدغر في تفكيك الميتافيزيقا أو مهارة غادامير
تي في تثوير الهيرمينوطيقا وتطويرها هي مجاوزة ما يتركّب ويترتّب في اللغة
ما تكون عليه اللغة بالذات بوصفها منبعاً للدلالات المتفجّرة أو مساحة للعب
ية أو حقلاً لإنتاج المجازات أو مختبراً لإثراء الخيالات أو حيّزاً لممارسة
بات. الهيرمينوطيقا هي في نهاية المطاف عبارة عن «خطابة» أو «بلاغة»
ب فيها اللغة عن خزائنها اللانهائية وأشكال تعبيراتها أو توصيفاتها المتعدّدة.
ظ ڤاتيمو أنّ الهيرمينوطيقا غالباً ما كانت محلّ إنتقادات صارمة تعيب عليها
ا في الخطابة وطابعها اللاعقلاني بالمعنى الذي تكون فيه العقلانية هي القدرة
البرهنة بحجج متفق عليها تجوب مساحة الفعل التواصلي أو الحوار
اهيري وليس مجرّد حدوس فردية أو كتابات غير نسقية. لكن المعنى
يف» أو البسيط الذي يضفيه ڤاتيمو على العقلانية يحمل دوماً في طيّاته
س الموضوعية والعلمية، حتى وإن كانت لهذه المؤاخذة شرعيتها وصحتها
جهة نظر إبستمولوجية لأن الهيرمينوطيقا لا تقول الأوهام المبهمة أو
غليفيات الغامضة في حديثها عن مواضيعها التاريخية أو الأدبية أو الفلسفية
لا تنفك بهذا المعنى عن البرهنة وإرادة الفهم، لكن الفاصل الذي يجعلها
هذه التقنيات العقلانية أو الأساليب البرهانية هو قدرتها في تفجير ينابيع
تعبّر عن ذاتها وتكشف عن مكبوتاتها وطيّاتها وليس مجرّد عملية ميكانيكية

في البرهنة والتنسيق أو ممارسة روتينية في المطابقة والتنميق. اللغة هي أبعد من أن تكون مجرّد لعبة منطقية وأوسع من أن تكون هندسة ألسنية. فهي تكشف عن ألوانها وثرائها في الأشكال المتنوّعة التي تتبدّى في الإبتكارات الفنية والجمالية أو الأساليب البلاغية والخطابية أو المهارات المجازية والاستعارية.

4 ـ التاويل والتفكيك: من الصرامة المنهجية إلى اللعبة الإستراتيجية

هذا يوضح إلى أيّ مدى يعتبر رورتي تفكيكية دريدا الممارسة المُثلى في تعاطي الفلسفة والأدب بوصفهما تجربة تأويلية أي المهارة أو القدرة على إبداع أشكال بلاغية أو صور مجازية أو معاجم تقنية ومفهومية. تصبح اللغة في الممارسة التفكيكية فسحة للعب وفق تجربة جمالية ومجازية تنتفي معها هواجس المطابقة أو البحث المستميت عن النِسب بين الشيء وصورته أو الدال ومدلوله. لأنه يتعلّق الأمر فقط بمجال للحركة والتداول أو فسحة للعب والتواصل أو حلبة للصراع والتقابل. هذا يفسّر، كما سلف الذكر، إلى أيّ مدى تصبح فيه التأويلات والتفكيكات «غير عقلانيّة» أي غير برهانية وإنما فقط جمالية أو مجازية أو بلاغية. إنها تعبّر بالأحرى عن «لعبة النّرد» (ستيفان ملارميه) حيث تسود الاعتباطية والاحتمالية ولا يجدر الحديث عن أسباب الاختيار المنهجي أو علل المقاربة الابستمولوجية. التأويلات والتفكيكات هي «لعبة نرد» لغوية حيث يظلّ كل شيء مفتوحاً واعتباطياً والذي لا يعني بالضرورة عالماً فوضوياً كما يقرأ فرانسوا لارويّل تفكيكية دريدا. يتعلق الأمر باختيار إستراتيجي وليس بسلوك منهجي وبمقاربة إستراتيجية (حدسية وذكائية) وليس بمعالجة نسقية أو تنسيقية. وهذه المواصفات تخلع عن التأويل والتفكيك طابعهما النسقي والسلطوي، لأنّ الهيرمينوطيقا كما يقول ڤاتيمو هي في حدّ ذاتها «ممارسة تأويلية» كغيرها من التأويلات سواء أكانت «منهجية» (إبستمولوجية أو نسقية) أو «إستراتيجية» (مجازية أو حدسية). ليست الهيرمينوطيقا برنامجاً أو منهجاً أو آلة (ربما من وجهة نظر تاريخية وإبستمولوجية كانت هذا الأورغانون اللغوي والمنطقي والموضوعي كما تبدّى عند شلايرماخر ودانهاور ودلتاي)، وإنما هي فسحة للتلقي والتلاقي أو مساحة للإبتكار والتواصل. يعتبر ڤاتيمو أنّ الهيرمينوطيقا هي إحدى نتائج الحداثة، لكنها أيضاً تجربة ما بعد

ء الحداثي إلى الممارسة البلاغية أو المجازية أو الجمالية في فكر ما بعد
ة. والهيرمينوطيقا كما تُمارَس اليوم مع غادامير ورورتي ودريدا وڤاتيمو
ر وپايرسون هي هذه الفسحة المجازية واللغوية التي تستنطق كينونة اللغة فيما
علامات الفجّة أو الأنساق الهيكلية الصارمة أو التأسيسات الأصلية العقيمة.
ستّر إلى أيّ مدى يعتبر غادامير أنّ «الوجود الجدير بالفهم هو اللغة».
ود الجدير بالفهم هو «لغة» والوجود الجدير بالإدراك هو «اللغة». أي أنّ
د لا ينفك عن كينونته اللغوية ولا يمكن إدراكه إلاّ في هذه المساحة الرمزية
ية بوصفها عالماً مفتوحاً أو أفقاً ممتدّاً. بتعبير آخر، يتبلور الوجود في نطاق
وصفها شبكة مجازية أو قيمة بلاغية أو صيغة خطابية.

هانس غيورغ غادامير
في أفق التأويل

I

الهيرمينوطيقا
مفتاح التأويل أمام أقفال التراث

إفتتاحية: في «المفتاحية»:

«كلافيس هيرمينوطيقا» تعني في اللاتينية مفتاح التأويل. لقد أشار الراحل هنري كوربان في إحدى حواراته مع فيليب نيمو[1] إلى أهمية التأويل الفلسفي في قراءة التراث الإنساني في كل جوانبه الأدبية والفنية والفلسفية والروحية، أي «فهم» محتوياته النظرية ومضامينه الرمزية. ينفتح التأويل على الفهم، فهو يستعمل إذن آليات ومفاتيح لغوية ورمزية وإبستمولوجية في إدراك حقائق هذه الأجزاء والمكوّنات في سبيل فهم التراث برمّته. فالتأويل الفلسفي، حسب كوربان، هو مفتاح قصد فتح المعنى المتواري والخفيّ وراء أو تحت العبارات الظاهرة المرئية. واستعمال هذا المفتاح في حلّ أقفال التراث الإنساني لا يعني مطلقاً أننا نخلط بين المفتاح والقفل الذي نتوخّى فتحه، قاصداً بذلك الذين اعتبروه (أي كوربان) أنه خلط بين «اللوغوس» الغربي و«الميتوس» الشرقي أو بين عقلانية الغرب (عندما ترجم كتاب الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر «ما هي الميتافيزيقا»؟) وروحانية الشرق (عندما انكبّ على دراسة التراث الفلسفي والعرفاني الإيراني والمتمثل خصوصاً في شهاب الدين السهروردي وصدر الدين الشيرازي). لم يكن كوربان حامل رسالة الغرب إلى الحكمة المشرقية أو حامل رسالة المشرق إلى العقلانية الغربية بقدر ما كان حامل مفتاح تراث فلسفي (والذي

Henry Corbin, De Heidegger à Sohrawardi, entretien avec Philippe Nemo...

متناول كلّ له الخبرة والرويّة في استعماله) لحلّ أقفال تراث عرفاني
قده ومتابعة تاريخه وتلافيفه وقراءة هيرُغليفيته. لم يهدف إلى فرض
هيدغري للعا وإنما ذهب كالسائر الحائر باحثاً عن كنز دفين تختزنه
التراث في ثناياها.

سبو من وراء الإفتتاحية إلى مساءلة مفتاح التأويل ومعرفة أصوله وبنيته
ه قصد التمرّن على استعماله والكشف عن أهميته ودوره والوعي بحدوده
ه»، وحدوده تتجلّى في فتح بعض أبواب التراث (للولوج في عالمها
ساء أبعادها) دون الأبواب الأخرى وما أكثرها. فلكلّ باب قفل ومفتاح
حجاب كشف وإيضاح. كما أننا نتطلّع إلى ضرورة فتح أقفال التراث العربي
مفاتيح التأويل الرمزي والفلسفي والنفسي واللغوي، وليس من اللائق إتهام
ت التأويلية لهذا التراث على أنّها إسقاطات تعسفية أو تلفيقات هجينة أو
لنسبي في المطلق وتحكّم المدنّس في المقدّس. فإذا فقدت الذات مفتاحها
في فتح أقفال تراثها، فليس عيباً أن «تستعير» (بكل ما تحمله كلمة
ة» من دلالات النقل والإنتقال والنُقلة والتحويل والترجمة والجود والعطاء)
الذي يمتلكه «الفكر ـ الآخر» في فتح ما انغلق وتيسير ما استعسر.

اهج العلوم الإنسانية كما تبلورت في الفضاء الجغرافي والتاريخي والرمزي
لغربي هي أوسع من أن ننظر إليها بمنظار التحفّظ والتحرّز أو ننعتها بإرادة
والتشويش. بلورة إرادة إيجابية في استعمال مفاتيح هذه المناهج في قراءة
راث الذي لا ساحل له تنمّ عن قصد سليم ومنطلق حكيم. إنّها تعبّر
عن نمط الوجود وتجربة الفهم التي نشكّلها في حاضرنا وحضورنا قصد
ذا التراكم المادي والرمزي السميك (التراث) في حركة دينامية وصيرورة
مثلما إننا مدعوّون لقراءة هذا التراث في ضوء العلاقة العضوية والحيوية
كتابة» أي قراءة متأنية ومتفحّصة في تفاصيل «الحرف ـ الحدث» وتحوّلاته
راته متجاوزين بذلك القراءات الدوغمائية والمؤدلجة التي تتحرّك في محور
ـ الهيمنة» (فطرسة المعنى الأحادي والمطلق وعنف القراءة المغلقة)؛
أيضاً إلى تشكيل «وعي تأويلي» يكون محركه جوانية الفهم وبرانية الحوار

الإنساني. هذه الدعوة بمثابة تحقيق وجودنا «نحن» ووجود «تراثنا» في اللحظة الراهنة هنا والآن كتجربة حيّة ومعاشة وانصهار آفاق هذين الوجودين.

التأويل: مورفولوجيا وجنيالوجيا

تجدر الإشارة إلى أنّنا نبتغي صيغة «فن التأويل» لترجمة كلمة «Herméneutique» تمييزاً لها عن «التأويل» بمعنى «interprétation». إذ الملاحظ أنّ البعض يفضل تعريبها بـ «علم التأويل»[2]. ويفضّل البعض الآخر تعريبها بـ «التأويلية» أو أيضاً «الهيرمينوطيقا»[3] لأنها أقرب إلى روح الكلمة نفسها مثلما نقول «ميتافيزيقا» أو «فينومينولوجيا»، فهناك دوماً كلمات هي في عداد المتعذّر ترجمته. تتضمّن كلمة «Herméneutikè» بالإغريقية في اشتقاقها اللغوي على كلمة «tekhnè» التي تحيل إلى «الفنّ» بمعنى الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية واستعارية ورمزية[4]. وبما أنّ «الفنّ» كآلية لا ينفك عن الغائية (téléologie) فإن الهدف الذي لأجله تُجنّد هذه الوسائل والتقنيات هو «الكشف» عن حقيقة شيء ما. وتنطبق جملة هذه الوسائل على النصوص قصد تحليلها وتفسيرها وإبراز القيم والحقائق التي تختزنها والمعايير والغايات التي تحيل إليها. وعليه تعني «الهيرمينوطيقا» فن تأويل وتفسير وترجمة النصوص. و«التأويل عبارة عن فن»[5] كما يذهب فريدرك شلايرماخر، بمعنى طريقة الإشتغال على النصوص بتبيان بنيتها الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية والبحث عن حقائق المضمرة في النصوص وربما المطموسة لاعتبارات تاريخية وإيديولوجية هو ما يجعل فن التأويل يلتمس البدايات الأولى والمصادر الأصلية لكل تأسيس معرفي أو برهاني أو جدلي: «والفهم عندما يعمل لا يلغو فقط أي لا يقول رموزاً وإنما

---

(2) كتاب فيليب هونمان «مدخل إلى الفينومينولوجيا»، منشورات آرماند كولين، باريس، 1997 يبيّن أنّ التأويل هو منهج مبني على الترجمة والتفسير والفهم أكثر منه علم مبني على أسس ونظريات (ص 153).

(3) وهو ما فعله الدكتور منصف عبد الحق في كتابه «الكتابة والتجربة الصوفية: نموذج محيي الدين بن عربي»، منشورات عكاظ، الرباط، الطبعة الأولى، 1988.

(4) أنظر: هانس غيورغ غادامير، فن التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين مجلة كتابات معاصرة، عدد 37، أيار ـ حزيران 1999، ص 73.

ول. أي أنّه يبحث عمّا هو أوّل في الشي»، هما هو الأسّ والأصل»[6]. فهو في طبقات النصوص المترسّبة والمتراصّة (في ذاكرة التراث الإنساني) قصد ب عن حقائق دفينة وغابرة وفتح أقفال الكنوز المطمورة. بهذا المعنى ت» فوكو و«تفكيك» جاك دريدا عبارة عن فلسفة في «التأويل»[7]. نظرة في العرب» لابن منظور تمنحنا الدلالة نفسها «التأويل المرجع والمصير مأخوذ يؤول إلى كذا أي صار إليه»[8]: نجد في اشتقاقات كلمة «تأويل» الآل عَمَد الشيء الذي يستند عليه والآل بمعنى السراب، والقيمة الدلالية ولوجية التي نمنحها إلى «الآل = السراب» هو أنّ الأصل الذي تؤول إليه والذي يبحث عنه التأويل عبارة عن لحظة تأسيسية متعدّدة الأوجه أو هو حجوبه جملة العلاقات الاختلافية والاستعارية دون إرجاع الأشياء إلى قيم ة أو أصل مطلق، بحيث يصبح المعنى المكتشَف مجرّد دلالات نسبية ت وإحالات متبادلة، و«الآلة = الشدّة» هو أنّ آلية التأويل لا تنفك عن في فحص النصوص وقراءة التراث، فهي تستدعي الأداة و«الآلة = الأداة» نّ صرامة القراءة المدقّقة والمتفحّصة تتطلّب وسائل وآليات لغوية ونحوية مفاتيح رمزية وفلسفية وأدبية.

تبط فنّ التأويل بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدّسة، مما د اللوثريين (نسبة إلى رائد الإصلاح مارتن لوثر) وهو ماتياس فلاسيوس رة على سلطة الكنيسة في مسألة مصادرة حرية قراءة النص المقدّس ليقترح التراث في تأويل بعض المقاطع الغامضة من النص وطابع الاستقلالية في تتوياته بمعزل عن كل إكراه أو توجيه قسري. مواجهة سلطة القراءة الأحادية سمحت لـ فلهالم دلتاي بتأسيس مبدأ حدبث في فن التأويل: ينبغي أن نفهم

اع صفدي، إستراتيجية التسمية، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص ـ 225. ويقول جون ستارُبنسكي في تصديره لكتاب شلايرماخر «فن التأويل»: «واعتُبر فن ويل كتقنية الرجوع إلى المعنى الأوّل والخالص..».

Christian Ferrié, Pourquoi lire Derrida? Essai d'interprétation de l'herméneutique Jacques Derrida, éditions Kimé, 1998

منظور، لسان العرب المحيط، مصدر «أول»، الجزء الحادي عشر، دار صادر

النصوص إنطلاقاً من النصوص نفسها وليس اعتباراً من المذهب الذي تنتمي إليه، بحيث لا يوجّه المذهب النص وإنما يستقلّ هذا الأخير بحقيقته عن كل توجّه يسجنه ضمن إطاره الخاص. وعليه، فإنّ الفهم لا يستند في هذا الإطار على التفسير اللاهوتي في معالجة النصوص وإنّما بالتطبيق المنهجي لقواعد التأويل من لغة ونحو ومنطق وترجمة وهو ما نسمّيه بالتأويل المطبَّق. حسب دلتاي، يعود الفضل إلى فلاسيوس في تأسيس حلقة التأويل والتي تنتقل من الفهم الكلّي والشامل للمعنى الذي يختزنه النص إلى فهم أجزاء هذا النص. وعليه، ينشأ تأويل شبه دوري يستند فيه الفهم الكلي للنص على فهم أجزائه وعكسه. فمثلاً تأويل الإنجيل، كما يرى دلتاي، ينبغي أن يُفهم كل كتاب وكل مقطع في ضوء الدلالة العامة لمجموع الكتب، وهذه الدلالة الشاملة تتشكّل بالإستناد إلى فهم كل جزء على حدة.

هذه الإزاحة التي مارسها فلاسيوس في قضايا فهم تأويل النصوص بعيداً عن الإطار الإيديولوجي أو السياج الدوغمائي المغلق الذي تنحصر فيه، ليست كافية من منظور دلتاي لأن هناك عوامل أخرى أغفلها فلاسيوس وهي قراءة كل كتاب على ضوء مختلف الظروف (التاريخية والاجتماعية) والسياقات والاستعمالات (اللغوية). يطرح كل من سبينوزا وكلادينيوس مسألة الفهم من وجهة نظر قيمية وأكسيولوجية: فهم النص هو فهم «حقيقة» النص. لكن لا يخلو هذا الفهم من معايير لغوية وفنية وحتى نفسية التي تحاول فك العُقد المبهمة التي ينطوي عليها النص مثل مسألة «المعجزات» في النص المقدّس. نشاط فن التأويل من منظور سبينوزا وكلادينيوس هو تداول الفهم الأساسي للنص. ماير وشلايرماخر إفتتحا عهداً جديداً من خلال توسيع حركة التأويل من قراءة النص المقدّس إلى فحص وتمحيص مختلف النصوص المرتبطة بميادين متعددة (الأدب، الفن، الفلسفة..)[9]. شلايرماخر هو عتبة الإنتقال من التأويل اللاهوتي إلى التأويل الفلسفي الإنساني. خلافاً لسبينوزا وكلادينيوس لا يتعلق مشكل الفهم عند شلايرماخر بين فهم عادي وفهم أفضل للنصوص قصد إدراك طبيعة الموضوع. بتعبير آخر، لا يولي شلايرماخر أهمية كبرى لشرعية الفهم وصلاحيته، وإنّما يرتبط

من منظوره بفردانية الفكر لشخص معيّن الذي يتلفّظ بخطاب معيّن ضمن
مكاني خاص. وممارسة الفهم عن شلايرماخر على نوعين:

- فهم غير صارم يُتجنَّب من خلاله عدم التفاهم.

- فهم صارم يقرّ بحقيقة عدم التفاهم كظاهرة عادية وطبيعية وينصبّ اهتمامه
حث عن فهم مشترك.

قد فن التأويل بذلك علاقات نقدية ومعرفية مع الميادين الفكرية المتنوّعة
صاً أن دلتاي يعتبره القاعدة الأساسية للعلوم الإنسانية أو علوم الفكر
Geisteswissensc والمفتاح الهام الذي لا يمكن الإستغناء عنه ليس فقط في
ص المكتوب (حكايات، روايات، قصص، خطابات، رموز، أساطير)
ضاً النصوص المرئية المتمثلة في شبكة العلاقات الفردية والممارسات
عية والحقائق التاريخية والتحف الفنية.

نتقال والإزاحة اللذان مارسهما دلتاي لهما أهمية كبرى، بحيث سمحا
ث «نموذج جديد» غيّر الواجهة المعرفية والقيمية في التعامل مع النصوص
تجه حركة التأويل من المكتوب إلى المرئي مروراً بالمقروء كما أنّها لا
ك الذات الناسجة للنصوص الكائنة خلفها: «يهدف فن التأويل إلى فهم
أفكار الآخرين عبر علاماتهم. يحصل الفهم عندما تستيقظ التمثلات
اسات في نفسية القارئ وُفقاً للنظام والعلاقة الكائنين في نفسية
(10).

ص، من هذا المنظور، ليس نسقاً مغلقاً من الرموز والإشارات والدلالات
خطاب مثبّت ومفتوح لا تنفك عنه حركة القراءة والنقد والتواصل الفكري
لمفاهيم ورؤوس أموال معرفية بين القارئ والكاتب. هذاالنشاط الفكري
الدؤوب والحوار الدائم بين القارئ والمقروء، دفع فلاسفة التأويل إلى
اهرة فهم المعنى الذي يحتويه النص ومعرفة إذا كان هذا المعنى يعبّر
ن مقاصد وأهداف النص والمؤلّف (ومن ثم أيّ فعل أو حركة يمكن
بالمنحى نفسه من خلال رصد مقاصد الفاعل وإدراك المعنى الذي تنطوي

عليه أفعاله). فالاتجاه الوضعي يرى أن فهم المعنى ينحصر فقط في إعادة تركيب
عقلي لجملة المقاصد والأهداف. لكن هذا الرأي يؤسّس فقط الفرضيات التي
تفسّر الأسباب التي من خلالها يسلك الفعل هذا السلوك أو ذاك دون أن يرتقي إلى
درجة المنطقية والعلم. وهذه الدرجة تتجلّى في الحالة التي تتأسّس فيها الفرضيات
التفسيرية ضمن نظريات عامة للسلوك البشري ومن ثم التحقّق من هذه الفرضيات
عبر مناهج الملاحظات التجريبية. لكن يلحّ فلاسفة التأويل على أسبقية «فهم»
طبيعة فعل ما أو اعتقاد معيّن كنشاط علمي على «تفسير» إنبثاق أو ظهور هذه
المقاصد والاعتقادات. ويبقى الإشكال في علاقة التفسير والفهم وخصوصاً أن
دلتاي أرجع التفسير إلى ميدان علوم الطبيعة والفهم إلى علوم الفكر: «إنّنا نفسّر
الطبيعة ونفهم الحياة النفسية»[11]. وهذه العلاقة المعقّدة بين التفسير والفهم قد
عالجها هيلمهولتز من خلال إمكانية تطبيق الإستقراء في ميدان علوم الفكر وإدراك
موضوعات علوم الطبيعة عبر نوع من الرقّة والحساسية والرهيفة Taktgefühl[12].

أسس فن التاويل: بين «الحقيقة» و«المنهج»:

يتبيّن إذن الحقل المعرفي الذي يشتغل عليه التأويل في فحص النصوص
داخلياً وربطها بسياقها العام خارجياً وأنّه يطمح - أي فن التأويل - إلى درجة
العالمية بحكم أنّه يتجاوز التصوّر الكلاسيكي لفهم النصوص ومستويات الحقيقة
التي تتضمّنها إلى فهم الظواهر الاجتماعية والسلوكات الفردية والأحداث التاريخية
والإبداعات الفنية والجمالية. باختصار الشرط الإنساني في أنطولوجيته. هذا
التحوّل الذي شهده التأويل ابتدأ مع شلايرماخر الذي اعتبر أنّ الفهم لا يرتبط
بإدراك الحقيقة التي ينطوي عليها تصريح أو تأكيد بقدر ما يبحث عن الشروط
الخاصة الكامنة في التعبير الذي بلوره هذا التأكيد أو التصريح. بمعنى أنّه يميّز بين
فهم «محتوى الحقيقة» وفهم «المقاصد». وعليه يميّز شلايرماخر بين منهجين في
الممارسة التأويلية:

ا - منهج قواعد اللغة الذي يعالج النص أو أيّ تعبير كان إنطلاقاً من لغته

(11) W. Dilthey, Le Monde de l'esprit, I, Paris, p. 150.

الخاصّة (لغة إقليمية، تركيب نحوي، شكل أدبي..) وتحديد الكلمات إنطلاقاً من الجُمل التي تركّبها ودلالة هذه الجمل على ضوء الأثر برمّته: «التأويل اللغوي هو إذن فن إيجاد المعنى الدقيق لخطاب معيّن إنطلاقاً من وبمساعدة اللغة»[13].

2 ـ منهج التأويل النفسي الذي يعتمد على بيوغرافيا المؤلّف، حياته الفكرية والعامّة والدوافع والحوافز الذي دفعته للتعبير والكتابة. فهو يموقع الأثر أو النص في سياق حياة المؤلف وفي السياق التاريخي الذي ينتمي إليه.

فهم النص أو الأثر بأرغانون لغوي وتركيبي في سياق بيوغرافي وتاريخي خاص هو أن يحلّ المؤوّل محلّ المؤلف ويعيش ذهنياً التجارب والأفكار نفسها التي كانت سبباً في ميلاد هذا النص أو الأثر ليدرك لحظة إنبثاق المعنى وتوجّه القصد. يسمّي شلايرماخر هذا الحلول بـ «الفعل التكَهّني». يعمل إذن كلّ من الأُرغانون اللغوي والسياق البيوغرافي على إعادة إنتاج المعنى كما بلوره المؤلّف نفسه. وعليه، يصبح الفهم هو إعادة تأسيس المقاصد الأصلية والأوّلية لهذا المؤلّف على ضوء حياته الفكرية وما أراد قوله والتعبير عنه في أثره ونصوصه. بينما كان مشكل الفهم عند سبينوزا وكلادينيوس هو البحث عن «حقيقة» متوارية خلف النصوص والتعبيرات، يصبح عند شلايرماخر هو «إنتاج أصلي» للإبداعات الأصلية للمؤلف، إعادة تذهُن اللحظة الخلاّقة التي فاض عنها المعنى وتوجّه فيها الوعي إلى موضوعه. انتقل شلايرماخر إذن من الحقيقة إلى المنهج أي إلى آليات إدراك المعنى. يتجاوز دلتاي صرامة المنهج عند شلايرماخر ليركّز جهوده على مفهوم «التجربة». فهو يميّز بين نوعين من التجربة:

1 ـ التجربة المعاشة Erlebnis التي استعملها في وصف علوم الفكر أو العلوم الإنسانية Geisteswissenschaften.

2 ـ التجربة العلمية Erfahrung التي تخصّ علوم الطبيعة Naturwissenschaften. وهذه التجربة العلمية تتمتع بطابع «العلمية» الذي يجعل من التجربة المعاشة والتجربة الممارسة وجهين لنفس الحقيقة وبطابع الجدلية والتاريخية.

فالتجربة في طابعها العلمي والإستمولوجي تعني تكرار المعطيات والنتائج للوصول إلى تنظير عام ومتفق عليه. في طابعها التاريخي والجدلي هي تجربة لا تتكرّر، تنفي كل ما سبقها بحيث لا يمكن معاينة ومعايشة التجارب السابقة بنفس المقاصد والدوافع وتختفي هي الأخرى بخصوصيتها وفرديتها.

لكن الطابع التجريبي للعلوم الإنسانية لا يتجلّى في محور تكرار التجارب. فهذه العلوم متجذّرة في تجارب الممارسات التاريخية، إذ المؤرّخ أكثر إدراكاً لتجربة التاريخ من الذين عاينوا الأحداث التي يتولّى دراستها: «لا يقوم المؤرّخ في تفكيره (حول الأحداث) سوى بتعميق ما فُكّر فيه في تجربة الحياة»[14].

فالتجربة المعاشة تعني ما هو معطى مباشرة للوعي الفردي، ولها بذلك وظيفة معرفية تؤطّرها الذات fonction cognitive. تختلف إذن التجارب المعاشة عن تجريدات العلوم الطبيعية من حيث أنّها تطرح موضوعاتها في إطار الإدراك المباشر للوعي: «يحدّد مفهوم التجربة المعاشة كلية وقوّة التجربة البشرية في مقابل التجريد العلمي. التجربة هي، بهذا المعنى، حامل غزارة الإحساسات والإنفعالات التي تعتبر أنّ كلّ تجربة فردية تخصّ الفرد بعينه»[15]. وهذه التجارب المعاشة هي جملة الممارسات والمقاصد المتوجّهة نحو الموضوع المعطى للوعي والتي تنتظم حوله حياة الفرد بحيث لا يحيا هذا الأخير فقط «في» العالم وإنّما يحيا «العالم» كعلاق إنتماء جذري. فالفرد يدرك تجربته الخاصة بناءً على نمط إدراكه لحياته برمّته وإدراكه لحياته هو تأويل حيوي وفعّال لتجاربه المعاشة. يمكننا القول بأنّ فلسف دلتاي التأويلية هي رؤية متميّزة لـ «حياة» الفرد ولتجاربه المعاشة. وبالتالي تتطو وتتبلور بنية الفهم الذاتي (فهم الذات) حول التجربة الفردية والتأويل وإعاد التأسيس: فهم الذات = التجربة المعاشة. لكن أين يتموقع فهم الذات ضمن تجر الآخر؟ أو بأيّ معنى يمكننا الحديث عن وعي فردي في سياق متعدّد ومتنو التجارب والممارسات؟ وهل فهم الذات يقصي كل انفتاح على تجربة الآخ كمعطى لكلّ ممارسة تأويلية؟

---

(14) ns-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen ermeneutik, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975, p. 337.

(15) Warnke, Gadamer. Hermeneutics, Tradtion and Reason, Polity Press Basil

يواجه دلتاي مشكلة فهم تجربة الآخر باقتراحه لمفهوم «الفكر» أو «الروح»
(Ge كسياق معياري وعام يجمع الأفراد حول حياتهم الخاصة. ومن ثمّ «تاريخ
ة الفرد لا يتماشى وُفق محور عمودي لحياته بل وأيضاً وُفق محور أفقي ليدمج
ره الاجتماعي والتاريخي»[16].

يكون دلتاي بذلك قد أهبط «الفكر» (في مفهومه الهيغلي) من السماء إلى
ض ليتجاوز المعرفة المطلقة والمتعالية على التاريخ بإقرار معرفة تاريخية
جذّرة في تجربة الحياة (أو «عالم الحياة» Lebenswelt): الفن والدين والفلسفة
لم والمنطق عبارة عن تجارب حيوية واستعمالات تعبّر عن الطابع الخلاّق
باة وتجلّيات للحس التاريخي.

حدود التأويل الرومانسي كما رسم معالمه شلايرماخر ودلتاي يتجلّى في عدم
ص بنية الفهم ووظيفته التأويلية في ميدان العلوم الإنسانية والممارسات
تماعية والتاريخية.

إميليو بيتي، أحد فلاسفة التأويل في إيطاليا، يركّز من جانبه على صرامة
هج في سبيل تأويل موضوعي لحقائق النص والتراث. يَعتبر بيتي أنّ علاقة
راك بين الذات العارفة وموضوع المعرفة تحدّدها الأشكال التمثّلية. فما تتمثّله
ت ليس المعنى الذي تشكّله حول الموضوع وإنّما المعنى الذي يمنحه إياها هذا
ضوع، إفلاتاً من شبح الذاتية. يقترح بيتي أربع قواعد في الممارسة التأويلية:

أ ـ إستقلالية الموضوع (الذي تتوخّى إدراكه أو معرفته). ينبغي إدراك وتمثّل
ى إنطلاقاً من النص نفسه دون قسر أو إملاء خارجي.

ب ـ مبدأ الإنسجام: تأويل كلية الموضوع بإدراك أجزائه التي تضمن وحدة
سجام هذا الموضوع.

ج ـ راهنية التأويل: إعادة بناء موضوعات التراث في اللحظة الراهنة كتجربة
لية خلاّقة يعبّر من خلالها المؤوّل عن نوعية إدراكه للموضوع التاريخي
ائي.

د ـ وحدة الفهم: ربط الراهنية الحيوية التي يحياها المؤوّل مع الرسالة التي يحملها موضوع التراث بمعنى إتيكا السماع الشاعري لما يقوله التراث ولما تكشف عنه حقائقه.

هذه القواعد التي يقترحها بيتي هي كفيلة لتفسير النصوص والآثار وُفق مناهج موضوعية يمثّل المنهج الفيولوجي حقيقتها التطبيقية.

كتاب هانس غيورغ غادامير «الحقيقة والمنهج. القواعد الأساسية في التأويل الفلسفي» عبارة عن ثورة إبستمولوجية في قضايا التأويل المعاصر والذي يعالج المحاور الكبرى والمتمثلة في الفن واللغة والتاريخ.

يميّز غادامير بين نوعين من الفهم:

1 ـ الفهم الجوهري وهو فهم محتوى الحقيقة (التي تنكشف بقراءة النص).

2 ـ الفهم القصدي وهو فهم مقاصد وأهداف المؤلّف.

هذا التمييز يفصل بين فهم «أنّ الكميّتين المساويتين لكمية ثالثة متساويتان» وبين فهم الدوافع والأسباب التي تدفع الفرد إلى التعبير عن خاصية التساوي هذه. فالفهم هو إدراك المعطيات النفسية والفردية والتاريخية التي ينطوي عليها التصريح بقضية معيّنة مقابل فهم ماهية هذا التصريح أو السلوك أو الفعل في حدّ ذاته. فما نفهمه ليس هو حقيقة أو دلالة التصريح وإنّما الحيثيات والملابسات (ربما المعقدة والمتشعّبة) التي سمحت في ظرف خاص وضمن سياق معطى للفرد أن يصرّح عن أمر معيّن. فالفهم القصدي هو وسيلة «إستراتيجية» يستعان بها في اللحظة التي يخفق فيها الفهم الجوهري في إدراك حقيقة ما ويؤطّره التساؤل التالي: ماذا كان يقصده هذا الفرد بالذات؟ (ماكس فيبر يتحدث هو الآخر عن الفهم التنسيقي وهو فهم دلالة العبارة أو السلوك والفهم السياقي وهو إدراك السياق الذي قيلت فيه العبارة وبوشر فيه السلوك). لتوضيح فكرة الفهم (الجوهري/القصدي)، يلجأ غادامير إلى تجربة الفن كتجربة تتجلّى فيها حقيقة الفهم في فهم حقيقة الآثار الفنية على ضوء المقاصد والأطر الفردية والاجتماعية والتاريخية الداخلة في تشكيلها كجملة شروط معقّدة ومتعدّدة الأبعاد. فالأثر الفني يُدخل في سياقه الاهتمامات

ئين بها وتنسج حولهم عالماً جديداً بمعزل عن انشغالاتهم اليومية في حياتهم
سة، بحيث تصبح اللعبة أو التجربة الفنية كحلم يجتث الأفراد من واقعهم
يهم المعاشة ويدخلهم في متاهات عالم استغرابي وهو ما يذهب إليه شيلر
يده لغرائبية اللعبة. يستغرق الوعي إذن في لحظات عالم غريب عن انشغالاته
رمه ولكنه يتكيّف مع قواعده ومعاييره ومقتضياته الخاصة. يتمتع الأثر الفنّي
ة والنص ينتميان إلى المنطق نفسه). إذن بسلطة سحرية تخضع الأفراد إلى
يها المعياري. لا يصبح الأثر الفنّي إذن وهم أو خداع وإنما تقييم وإعادة
س حياة الفرد لأن هذا التواصل بين عالم الآثار الفنية وبين عالمه المعاش
ه أنماطاً جديدة من الرؤية والتدبير. من جانب آخر، عندما يستغرق الأفراد
لأثر الفنّي، فإنّهم لا يقفون موقف المتفرّج والمنفعل لأن وجودهم الفعلي أمام
الفنّي يُكسب هذا الأخير بدوره حقيقة وجوده وسلطته المعيارية. فعلاقة الفرد
الفنّي هي علاقة «المشاركة» قد يستقلّ الأثر الفنّي عن الأفراد ليؤكّد وجوده
س دونهم (لكنه يرتد من هذا المنظور إلى مجرّد لوحة أو تمثال أو معمار
ن» يخلو من حيوية التأثير وإثارة الإعجاب في نفوس الأفراد) لكن، كما يقول
ير، وُجد الكتاب للقراءة ووُجدت القطعة الموسيقية للسماع. فالعلّة الغائية
رط ضروري للوجود الفعلي للأثر الفنّي الذي يتمثّله الأفراد. تنشأ إذن حلقة
ة تمنح للأفراد سلطة تقييم وإضفاء المعنى على الأثر الفنّي وتمنح لهذا الأخير
إشراك الأفراد ضمن حقيقته المعيارية وكشفه عن حقيقة يعيها الأفراد.

يتجاوز غادامير بذلك الفهم القصدي لتصبح قراءة الآثار الفنّية والنصوص لا
ـ فقط على رؤى ومقاصد المؤلف وإنّما تقيّم أيضاً الأثر من خلال قدرته
ارية ودوافعه التي تحفّز الأفراد على إبداع أنماط حياتية جديدة، والإنفتاح
ي على الأثر. عكس شلايرماخر وبيتي، ينتقل غادامير من «المنهج» إلى
يقة» لأن علاقة القارئ بالأثر الفنّي أو الأدبي أو الفلسفي هو علاقته بالحقيقة
اح وكشف أو انكشاف بالمفهوم الذي يمنحه هَيْدغر لكلمة «aletheia»
يقية (تعني الحقيقة كإنارة وكشف): «فهم الأثر الفنّي هو فهم حقيقته»[17].
نّ هذه الحقيقة لا تنفك عن نمط التجارب المعاشة والممارسة. لا يتعلق

الأمر بحقيقة متعالية عابرة للحظات التاريخية، وإنّما بحقيقة محايثة لمنطق التجارب والمقاصد والتصورات. إنخراط الحقيقة في التجربة هو اعتبار الفهم كسماع شاعري لما يمكن أن يقوله الأثر أو النص في سياق لحظتنا الراهنة. فعلاقتنا به هي علاقتنا بذواتنا. فهو لنا كالمرآة نرى عبره واقعنا وراهنيتنا. يتعلّق الأمر بانصهار آفاق Horizontversmelzung المعنى الذي نستخلصه من فهمنا للنص وعلاقة هذا المعنى بوضعيتنا الراهنة: جدلية العلاقة التي تتأسّس بين المعنى المنتَج والسياق المستهلِك.

لكن بنية الفهم التي يحلّلها غادامير بإسهاب لا يمكن أن تغفل «ما قبل» الفهم أو الإطار النظري والعملي الذي يتموقع فيه «الإفتراض المسبق» Vorurteil. بينما كان هذا الأخير عنصراً مبهماً يعيق البداهة والوضوح في عصر الأنوار Aufklärung، يرتدّ في الفكر التأويلي الغاداميري، عنصراً فعّالاً في الفهم التأويلي. قبل أيّ تأويل أو رصد للمعنى يحتمله النص أو الأثر تتشكل هندسة قبلية تضع هذا النص أو الأثر في سياق خاص وضمن منظور معيّن، تعبّر عن السيلان أو التدفّق flux اللاّنهائي للمعاني التي تتّجه من الوعي إلى الموضوع (النص أو الأثر) والإفتراض المسبق يدلّ على انخراط الوعي في سياق تاريخي ولغوي خاص. فكل فهم أو تأويل يتجه من القارئ إلى المقروء يؤطّره عامل اللغة والتاريخ ليس كعائق إبستمولوجي للفهم وإنّما كتوجيه منهجي ينير السبيل الذي يسلكه الوعي في رصد موضوعاته: «ليس فقط وحدة المعنى المحايث الذي تفترضه العملية الفعلية للفهم: كل فهم لنصّ ما يفترض أن تكون هذه الوحدة موجّهة من طرف الإفتراضات المتعالية.. في علاقة أهداف النص بالحقيقة»[18]. منطق الإفتراض المسبق يعتبر أن «قبل» النص هناك نص آخر «نص قبلي» و«قبل» الفهم هناك فهم آخر «فهم قبلي» و«قبل» التأويل هناك تأويل آخر «تأويل قبلي» هذه التأسيسات القبلية تعتبر أن المواضيع التي يقصدها الوعي وأنّ النصوص التي يقرؤها المؤوّل ليست مواضيع أو نصوص مستقلة ومعطيات مطلقة وإنما هي «آفاق منصهرة» من تأويلات وقراءات آنية تشكّلت في الحاضر هنا والآن وأخرى تأسّست في الماضي

(18) H.G. Gadamer, Le Problème de la conscience historique, édition établie par Pierre Fruchon, Paris, Seuil,

ه ينخرط التراث Tradition بكل إمكانياته وكموناته الدلالية والرمزية والتأويلية ريخية في آنية الحاضر. تصبح كل قراءة لنصّ أو أثر فنّي أو أدبي أو فلسفي قراءة وتأويل للتراث ما دام هذا النص أو هذا الأثر هو نسيج علاقات تأويلية لابية مثبّتة تشكّلت في التاريخ. فهو تأويل لتأويلات أخرى عملت على فهم التراث واستقصاء وظيفته وصلاحيته. يتخذ النص أو الأثر بذلك صورة وعاء وي على تأويلات وتصوّرات وخطابات ومناهج سابقة ليحتوي أيضاً على ضاتنا الخاصة وتأويلاتنا وقراءاتنا الراهنة.

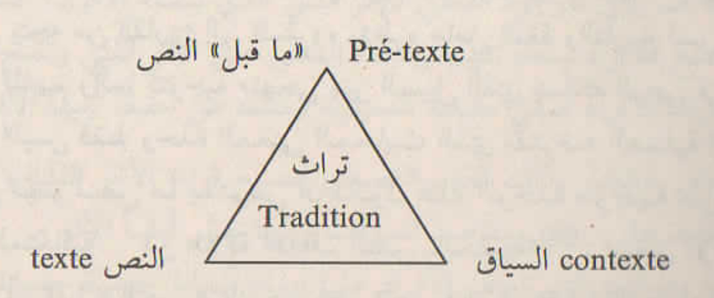
نخلص إلى النتائج التالية:

1 ـ إنفتاح النص على الوجود التاريخي أو الاجتماعي أو المعرفي. . .

2 ـ العلاقة بالنص تؤول إلى الإلتقاء بالتراث.

3 ـ «ما قبل» التأويل أو الفهم أو القراءة والقراءة أو الفهم أو التأويل «الراهن» «آفاق منصهرة» أو عوالم متداخلة.

4 ـ «ما قبل» النص (والمتضمَّن أيضاً في النص) ينصهر مع النص في «أفق» سياق) متبدّل ومتغيّر.



فضلاً عن بنية الفهم والإفتراضات المسبقة والتقاء النص بالتراث، يطرح مير مسألة «الحوار» كبُعد أساسي في فاعلية الفهم وواقعية التفاهم، على اعتبار لتساؤلات التي طرحها بشأن مشكل الذاتية في الفهم والإعتباطية في التأويل لطة التراث في فهم النصوص ظلّت عالقة لأسباب منهجية ومعرفية. فالحوار ى يُثيره ويُثريه المشاركون لمعالجة موضوع حديثهم يفترض نسبية الآراء

نسبها وتفاوتت مقاديرها) تنفي إطلاقية الإستنتاجات والأحكام التي يخلص إليها المشاركون.

«كل حوار حقيقي يستلزم أننا نميل بالإتصالات إلى الآخر ونمنح رأيه إهتماماً خاصاً ونلج إلى فكره لنفهم لا الفرد في عينه وإنّما ما يقوله ويعبّر عنه»[19].

الحوار الغاداميري هو حوار سقراطي يقصي التعسفية في الأحكام والإستبداد بالآراء ليتردّ إلى «فن إيتيكي» هدفه إعادة تقييم الأفكار والاعتقادات في ضوء إلتحام الآراء والافتراضات على سبيل الفحص والمجاوزة: «الفهم» هو قبل كل شيء «تفاهم». وعليه، يصبح الإجماع أو الإتفاق Verständigung بين الأشخاص ضرباً من ضروب الفهم التأويلي كتجربة وتمرّن وكحلقة تضاف وحلقات التراث. إذا كان هيدغر قد ركّز في فلسفته الأنطولوجية على تجربة الذات في الوجود أو «الوجود ـ في ـ العالم» Dasein المتجذّر في الزمن كإمكانيات وكمونات محتفظة ومحدّدة تؤطّر «فهم الذات»، فإنّ غادامير يوسّع حلقة الفهم لتصبح «وجود ـ مع ـ الآخر» Mitsein عبر تجربة التواصل الذاتي. فهناك إنهمام بالذات واهتمام بالآخر لأنّ الفهم كتفاهم يؤدّي وظيفة المشاركة في بلورة المعنى وإضفاء الدلالة مثلما أنّه تطبيق آليات ووسائل لاستخراج المعنى تلتفّ حوله آفاق الذات وآفاق الآخر.

التراث، التأويل، الحقيقة: محنة السؤال ومهنة المساءلة:

يدعو التأويل المطبَّق herméneutique appliquée ليس فقط إلى تطبيق Subtilitas applicandi أورغانون منهجي وإبستمولوجي في قراءة التراث الإنساني، وإنّما أيضاً تشكيل «وعي تأويلي» قوامه الحسّ التاريخي والنقدي في تناول موضوعات التراث وعقلانية متميّزة Subtilitas intelligendi في فحص أصوله واكتناه تركيبته؛ وهو ما يسمّيه غادامير بالوظيفة الفعلية للتاريخ «Wirkungsgeschichte»[20] أي تطبيق الدلالات التي تكشف عنها حقائق التاريخ والتراث على اللحظة الراهنة. يقول الأستاذ ياشار ساغائي: «يتخذ الفهم دوماً دلالة

(19) Gadamer, Wahrheit, idem., p. 363.

(20) Jean Grondin, La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en

التطبيق لأن التأويل الذي نمارسه في حق التراث يرتبط دوماً بالسؤال الذي نطرحه أي مشكلاتنا الخاصة وإمكانية أن يقدّم النص المقروء إجابة لهذه المشكلات»[21]. لا نفهم من هذا التصريح أننا نجد حلولاً جاهزة في نصوص التراث للمشكلات التي تشغل بالنا في لحظتنا الراهنة وإنما توسيع حركة التراث بنقده وتثويره وتطويعه يتماشى مع الحاضر. فالوعي التأويلي يعكس ظهور التراث وانصهار آفاق الماضي والحاضر في حقيقة الفهم. فهو يضمن إنارة وتنوير حاضرنا الراهن وحالتنا الواقعية. عبارة «الوظيفة الفعلية» (Wirk) تعني حيوية التراث وكيف أنّ النصوص والآثار التي صنعت تاريخ التراث وتراث التاريخ لم تُستقبَل (جمالية التقبّل أو المتلقي التي يتحدّث عنها ياوس[22] أي لم تُفهم ولم تؤوَّل بنفس الطريقة وبنفس الإرادة من عصر لآخر. تحيل «الوظيفة الفعلية» (Wirk) إلى الآثار والنصوص التي تركتها بصمات المعرفة في التاريخ (Werke) وكذا طابع الإنتاجية والإبداع (Wirkung) الذي تتمتّع به هذه الآثار. ما يريد غادامير خصوصاً ودرس التأويل عموماً قوله هو أنّ الوظيفة الفعلية للتاريخ تعبّر عن حياة التراث أو التراث ككائن حي يحيا في وسط تاريخي ولغوي وجغرافي محدّد ويتغذّى من التأويلات وإرادات الفهم التي تخضعه للقراءة والتحليل. يتأسّس بموجب هذا التعايش بين التراث والحاضر نوع من «إيتيكا الحوار» ينفي عن الجانبين سلطة المعنى الذي يحمله التراث ودوغمائية إضفاء الدلالة التي تنحو نحوها قوى الحاضر (نسبية الحقيقة والفهم اليقينية التي يدّعيها كل طرف).

لربما تساءلنا عن ماهية الحقيقة في التاريخ والتراث، أهي حقيقة من الدرجة الأولى (حقيقة متعالية وميتافيزيقية)[23] أم حقيقة منتجة تنكشف في جملة الممارسات والمقاصد والتوجهات أي حقيقة براغماتية؟[24] تجيب فلسفة التأويل

(21) بشار ساغاني، غادامير: الحقيقة حوار وتفاهم، ترجمة محمد شوقي الزين، كتابات معاصرة، بيروت، عدد 40، نيسان - أيار 2000، ص 79.

(22) H. K. Jauss, Pour une esthétique de la réception, Gallimard, Paris, 1977.

(23) نقصد هنا بالميتافيزيقا كل فكرة ثابتة وساكنة (وإذن غير حيوية لا تنبع عن الوظيفة الفعلية للتاريخ والتراث) معجتثة عن أصولها الموضوعية وشروطها التاريخية.

(24) أنظر الدكتور سامي أدهم، الحقيقة وبراغماطيقيا اللغة، كتابات معاصرة، عدد 34، تموز - آب 1998، ص 11 - 27.

عبر ممثلها غادامير أنّ الحقيقة (تبعاً لدلالتها الإغريقية «كشف وإيضاح») عبارة عن «إنارة» (Lichtung)، في الوقت نفسه محايثة لفاعلية الوظيفة التاريخية للتراث وواقعية التساؤلات لقوى الحاضر، تعبّر عن نقطة تقاطع وانصهار إفاق التراث في فاعليته والحاضر في واقعيته، أي في إرادة الفهم وإتيكا التفاهم. الحقيقة هي حدث المعنى وحدوثه[25]، بنيته ووظيفته، هيكله وحركته. تتجذّر هذه الحقيقة في تجربة الحياة (حسب دلتاي) وفي الوظيفة الفعلية للتاريخ واللغة والفن (حسب غادامير) عندما تدرك قوى الحاضر هذا المعنى بإرادة الفهم وإتيكا التفاهم (بين مختلف القوى) وجمالية الحوار (بين الحاضر والماضي). جوّانية الإنتظار attente التي يصبغ بها هيدغر هموم الحاضر والحضور تجد إنعكاسها وصداها في برّانية الحوار entente التي يربطها غادامير بإدراك المعنى (الفهم) واستدراك الحقيقة (التفاهم). حقيقة الفهم تستدعي مبدأ التناهي Finitude في فهم الحقيقة: هو أنّ كلّ لسان معبّر وعقل مدبّر وعصر مفكّر يكشف عن حدوده وتناهيه. مما يجعل العقل التأويلي يكمّل وينحو منحى العقل النقدي وهو ما أثارته وأثرته الحوارات المثمرة والنقدية بين هانس غيورغ غادامير ويورغن هابرماس رائد الفكر النقدي الألماني والعقل التواصلي[26]. لم يفصل غادامير الحقيقة عن المنهج لأن المنهج هو شرط ضروري لإدراك الحقيقي، تماماً مثلما أنّ إدراك المعنى أو المدلول يتم عبر بواسطة اللفظ أو الدال، لكنه لم يجعل أيضاً الحقيقة تابعة جملة وتفصيلاً للمنهج، إفلاتاً من دوغمائية العلموية Scientisme كما مورست في القرن الماضي قصد ربط علوم الإنسان بصرامة ودقّة علوم الطبيعة. مفتاح التأويل (أو المنهج) ضروري لحلّ أقفال التراث المكنون (الحقيقة)، لكن في اللحظة التي ينكشف فيها هذا الكنز الدفين ويُستغل ويُستهلَك يفقد المفتاح قيمته الاستعمالية تاركاً للمفاتيح الأخرى دورها في حل الأقفال التي تناسبها. هو أنّ المنهج المطبَّق في قراءة التراث يتغيّر ويتطوّر بحركة النقد والمراجعة التي تمارَس عليه ويتأثر بمستويات

(25) J. Grondin, la conscience du travail de l'histoire, idem., p. 444.

(26) Jürgen Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970; voir aussi: José Maria Aguire Oraa, Raison critique ou raison herméneutique? Une analyse de la congraverse entre

آفاق الحقيقة التي يكشف عنها من خبايا هذا التراث. فهو يؤثر ويتأثر ويواجه المشكلات الإبستمولوجية التي تُعرَض عليه بسلاح النقد بقدر ما يتجدّد ويكشف من حدوده وتناهيه بنقد السلاح. الوظيفة الفعلية للتاريخ تصنع الحقيقة عبر عناصر الحوار والتفاهم وتلقي مستويات المعرفة والتصوّرات عبر سماع شاعري ونقدي يجمع بين الإنتماء (لهذا التراث) والمسافة الإبستمولوجية (الضرورية لكل نقد وإعادة تقييم). ثم إنّ فاعلية الوظيفة التاريخية تردم كل مسافة وهمية بين الماضي والحاضر وتستبعد كل منحى إنفصامي يفصل معقولية الحاضر عن عقلانية وروحانية تراثه[27] التي يحيا بها ويستنير منها. ليس التراث، من هذا المنظور، سوى آثار خطتها الأقدم والأقلام في حاضرها وحضورها مكمّلة سيرها ومسارها، مثلما أنّ الجسد الهَرِم يحمل تاريخ فردانيته ومراحل حياته في ثناياه. بهذا المعنى تنكشف حقيقة التراث في «حفريات الذاكرة الإنسانية» عبر فاعلية الوظيفة التاريخية واللغوية والفنية. فكل وجود راهني هو «وجود ـ من ـ أجل ـ الحقيقة» تحرّكه إرادة الفهم ويحقّق فاعليته ضرورة الحوار.

هل تجد الاعتبارات المنهجية والمعرفية للتأويل والفهم والحقيقة كما رسمنا خطوطها العريضة هنا صداها في خصوصية تراث الذات (كجزء من التراث الإنساني) إذا توجّهنا إليه بإرادة فهمٍ نقدي وصناعة فعلية للحقيقة؟[28].

ما نريد الإشارة إليه هو وضعية الفكر النقدي العربي المعاصر في ضوء العلاقة بين الحقيقة والمنهج. تنتصب أمامنا بعض العقبات وتشغل بالنا بعض الإشكاليات نلخصها فيما يلي: هل مفاتيح النقد والتأويل التي يستعين بها هذا الفكر في حل أقفال التراث وقراءة نصوصه وآثاره تعبّر فقط عن منهج مستعار (ولا نقول «مستورَد») عن «الفكر ـ الآخر» (هنا الفكر الغربي) أم هي إستعارة أيضاً للحقيقة

---

(27) نستعمل هذا «روحانية» بالمعنى الإشتقاقي للكلمة التي تدل على النَفَس والحياة.

(28) قد يتبادر للذهن أنّ الحقيقة ككشف والحقيقة كإنتاج وصناعة متعارضتان. لكن ينبغي التأكيد على أنّ الحقيقة التي تنكشف في التراث وبه تتواقت مع إرادة صناعة الحقيقة التي تعبّر عن راهنية اللحظة التي تتواجد فيها قوى الحاضر وهو ما يسميه غادامير بانصهار الآفاق ويمكننا أن نقول على منواله أنّ الحقيقتين (وجهان لنفس الغاية) هما نتاج «إنبثاق الآفاق»، ليس فقط «إنصهار» أو ذوبان أو حلول الحقيقة التراثية المنكشفة والحقيقة الراهنية المنتجة وإنّما أيضاً تواقت الظهور والإنبثاق

التي كشف عنها (تمثّلها وأنتجها) وكما انكشفت في تاريخه وثقافته؟ إذا اعتبرنا أنّنا نستعير فقط المنهج لأن الحقيقة كما يتمثلها الفكر الغربي تعبّر عن خصوصية في الرؤية والتصوّر، أليس من تحصيل الحصال إعتبار المنهج هو الحقيقة وأنّهما لا ينفكان عن بعضهما لأنه بقدر ما نستخدم المناهج في استخلاص الحقائق لا يمكننا أنْ ننسى أنّ المناهج هي أيضاً حقائق مستخلصة؟ فهل يستلزم هذا أنّنا بقدر ما نستعين بالمناهج المستعارة فإنّنا نوظّف حقائقها على ثقافتنا وراهننا؟ فالنقد والتأويل والحفريات والتفكيك والسيميولوجيا وآليات التحليل النفسي واللغوي والرمزي وغيرها هي بلا شك مناهج معاصرة تنتمي إلى فضاء معرفي وتاريخي وجغرافي محدّد الأبعاد والآفاق ولكنها أيضاً حقائق منتجة، نتاج عقود زمنية طويلة من البحث والإستقصاء وخلاصة أفكار وتصوّرات دائمة التمحيص والمراجعة. لكن يختلف الحديث عن هذه المناهج باختلاف الثقافات والسياقات. إذا كان الفكر الغربي يرى في مناهجه التي أبدعها وبلورها طيلة تاريخه الثقافي والفكري تعبّر «فِعْلاً» عن حقائقه وتصوّراته كما انكشفت له وتنكشف له الآن بإساليب وطرائق أخرى، فإنّ الفكر الغربي المعاصر يتصوّر هذه المناهج بنمط آخر كما أنّه يوظّفها بأسلوب مختلف ومغاير. فهي، من منظوره، ليست فقط حقائق منتَجة في سياق تاريخي وإيديولوجي معيّن، وإنّما أيضاً قوالب صورية ونظرية (بتعبير إمانويل كانط) قابلة لاحتواء المضامين الفكرية المغايرة. يختلف التصوّر إذن من ثقافة إلى أخرى حول طبيعة هذه المناهج: فهي «حقائق» لمن أنتجها وأبدعها (لأنها تعبّر عن نظرته المتميّزة للعالم وللحياة) وهي «مناهج» وقوالب لمن وظّفها وطبّقها في استخلاص حقائقه الخاصة: «تبدو الحقيقة بمثابة إشتغال على المواد أو استخدام للمعايير أو بناء للنماذج أو صوغ للوقائع أو إنتاج للموضوعات أو تشكيل للخطابات أو خلع للدلالات أو ممارسة للذات نعني ذات النفس. فإذا شئنا مقاربتها إبستمولوجياً نقول: إنّها ليست يقيناً معرفياً بقدر ما هي «منظومة تأويلية» تفسّر وتوضح، ولكنها تخضع للفحص والجدال وتقبل هي نفسها التفسير والتأويل»[29].

---

(29) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1993،

سح ممّا سبق ذكره أنّ العلاقة التي يقيمها الفكر العربي المعاصر في النقدية والتأويلية لتراثه مع المناهج المستعارة هي علاقة ذات بذاتها وثقافة ا وحاضر بأصوله وجذوره. وإذا جاز لنا التكلّم بمنطق «المرآوية» يمكننا نّ الآليات والموضوعات والمناهج التي نوظّفها في قراءة واستقراء التراث نسبة إلينا «المرآة» التي نرى عبرها وبواسطتها راهننا المثقل بالمشكلات قات. واستخدام منطق المرآوية يجنّبنا الوقوع في متاهة الإسقاطات ات ولنعرف أيضاً أنّ الإشتغال على الآلة هو اشتغال على الذات (إدراك حقيقة، حقيقتنا نحن). فما ينعكس ويتجلّى في مرآة الآلة ليس هو «الفكر ـ إنّما هو «الأنا ـ المشتغل ـ على ـ الذات».

ذا يمكننا أن نرى في الخطاب النقدي للفكر العربي المعاصر بحث عن الحقيقة (حقيقته كما يتمثلها ويصنعها) التي صنعت تاريخ التراث وكما ذا التراث في تاريخه باستخدام الآلية والإشتغال على الذات، أي بممارسة تأويل المطبّق (ترجمة، تفسير، مقارنة، مقاربة، تحليل، تعليق..) ي غير مكتمل للوعي التأويلي. مهما اختلفت مشاريع القراءة في هذا ، وهي اختلافات تنمّ عن نوعية وطبيعة الآليات والمناهج الموظّفة، فهي جميعها في إتيكا البحث عن المكنون لا عن المفقود، لأن الأمر الذي البحث عنه وإنتاج حقيقته ليس وراءنا وإنّما هو في طيّات حاضرنا نا، تكفي روّية متأنية ووعي نقدي وتأويلي في استخراجه وبعث الحياة فيه.

II

الفينومينولوجيا والتأويل
بين المعنى والفهم

لا تزال قضايا الفينومينولوجيا والتأويل تطرح إشكاليات جديدة ورؤى ومناهج متنوّعة نظراً للمسائل التي أثارتها في تاريخها المعرفي والتي تحتل اليوم الصدارة في ميدان الأبحاث المنهجية والنفسية والاجتماعية والتاريخية والإنسانية. بعدما عرضنا بتفصيل فلسفة التأويل والتي هي فلسفة في الفهم ومفتاح في قراءة النص، نحاول هنا إبراز أوجه الإلتقاء البنيوي والوظيفي، والتفتّح المنهجي والإنفتاح النقدي وجدلية التأثير والتأثر بين الفينومينولوجيا كما تجلّت في صورتها النسقية والفلسفية مع هُسرل وبين التأويل الفلسفي كما طرح مسائله وقضاياه غادامير. فإذا حاولت الفينومينولوجيا معالجة مشكل «فهم الوجود» فإنّ التأويل انصبّ اهتمامه على إشكالية «وجود الفهم» أو بالأحرى «كينونة الفهم» لا كتصوّر نفسي أو تمثّل ذاتي، وإنما كتصوير فينومينولوجي يراعي خصوصية إنفتاح الكائن على ذاته وعلى الوجود.

المصدر (والذي لا يمكن اعتباره المنبع الضروري والكافي للتأويل على اعتبار أنّ هذا الأخير يجد مصدره أيضاً في الأزمات التي نشأت عن قراءة الكتابات المقدّسة وتأويل المقاصد والأفعال في الممارسات القانونية والأحكام القضائية) الذي استقى منه فن التأويل المعاصر مناهجه وآلياته وكذا المضامين المعرفية التي ينطوي عليها (وهي مضامين يتقاطع فيها مع الفلسفات الذاتية والمتعالية مع كنط وفيخته وديكارت ويتجاوزها). يتمثل هذا المصدر (الذي استفاد بدوره من الأشكاليات التأويلية التي طرحها سبينوزا ودلتاي وشلايرماخر وتجاوزها) في الظواهرية أو الفينومينولوجيا التي عرض أفكارها برانتانو وارتقى بها إدموند هُوسرل

ومينولوجيا: فلسفة في «المعنى»:

الفينومينولوجيا هي علم الظواهر. إستُعملت أولاً في ميدان علم النفس لتدل الظواهر السيكولوجية (الرغبة، الإدراك، الإحساس...) ومظاهر الوعي في اه النفسي والقائمة على ملاحظة ووصف الظاهرة «كما هي» معطاة قصد ها وتحديد خصائصها وفهمها على وجه الخصوص. وتعني الفينومينولوجيا سارها الفلسفي والأنطولوجي تحديد بنية الظواهر وشروطها العامّة بمعنى الظهور أو الإنبثاق (أيّ ظاهرة كانت) الذي يتّصل لأوّل وهلة إتصالاً مباشراً . فأوّل إلتقاء للوعي الذي أثارته وجلبت إنتباهه ظاهرة معينة هو صُلب ل التي تحاول الفينومينولوجيا معالجتها. ويمكن تصوير هذه المسألة بأوّل يثير إنتباه البصر إليه[1]. وهذه الإثارة أو الإنتباه لا يبقى في محيط اعات والإنفعالات السيكولوجية بل ترتقي في مضمونها الفلسفي - وجي إلى فضاء «الماهيات» (essences) قصد «رصد» ماهية الظاهرة التي للوعي (وتتجلّى «في» الوعي كما سنفصّل ذلك لاحقاً): «يهتم علم النفس عي التجريبي»، بالوعي في الموقف التجريبي، باعتباره كائناً هنا ضمن نظام ؛ بينما تهتم الفينومينولوجيا بالوعي الخالص»[2].

تسعى الفينومينولوجيا إلى تفسير العالم من خلال البحث عن شروطه ة كما يصرح بذلك ميرلو - بونتي[3] وإنّما تهتم بتشكيل التجربة كأول لقاء جي بين الوعي والعالم والذي يعتبر لقاءً سابقاً على كل تفكير حول هذا

يز في الفينومينولوجيا بين ثلاثة أنواع من الإتجاهات:

- الفينومينولوجيا النقدية مع كنط وهي تلك التي تسعى إلى تبيان الشروط

ن من باب الصُدفة إذا كان المعنى الإشتقاقي لكلمة phénomène هو كل ما هو مرئي نابع عن ض النور.

cf. Paul Foulquier, Dictionnaire de la langue philosophique, Paris, PUF, 6ème éditi 1992, p. 535.

E. Husserl, La philosphie comme science rigoureuse, trad. Lauer, p. 69.

الممكنة للموضوعية تؤطّرها بنية الذات والتي تحدّد، بالمقابل، حدود المعرفة التي تجد نفسها في مواجهة فكر «المطلق».

2 - فينومينولوجيا المظاهر (apparences) التي يحدّدها مراتب ظهور الكائن عند هيغل ومساره الأنطولوجي نحو المعرفة المطلقة: «لقد طرحتُ في «فينومينولوجيا الفكر» تطور الوعي من أول معارضته المباشرة بينه وبين الموضوع حتى المعرفة المطلقة»[4].

3 - فينومينولوجيا التأسيس (Ursprung): عوض البحث عن الشروط الممكنة لكلّ تفكير أو تعبير أو تدبير وخلافاً لتجليات الكائن عبر المراحل الأنطولوجية يبتغي من ورائها الفكر المطلق، يطرح هُسرل فينومينولوجيا التأسيس التي تبحث عن قاعدة أو دعامة تنبثق من خلالها أو تتأسّس بموجبها أو ترى الوجود على إثرها كل ظاهرة معيّنة. فمشكلة الفينومينولوجيا هي مشكلة النشوء أو التكوّن genèse لا بالمعنى البيولوجي لتكوّن الجنين أو نشوء الكائنات (وإن كانت هذه الظواهر لا تخلو من مساءلات فينومينولوجية)[5]، لكن بالمعنى الذي يجعل من الظاهرة ظاهرة ذات ماهية وقابلة لتلقي المعنى الذي يضفيه الوعي عليها في أول لقاءٍ له بها. من هنا كان معنى الظاهرة أيضاً هو معنى «التشكيل» أو «إضفاء الشكل أو الصورة» mise en forme وذلك أنّ الظاهرة، بالمعنى الأرسطي، هيولى وصورة hylè morphè. فالظواهر تتميّز عن بعضها البعض بالصور أو الأشكال وإن كانت تشترك أحياناً في المادة. فالمادة الأولى materia prima عبارة عن كمونات potentialités غير محدّدة ولكنها تتحدد بالمواد الثانوية التي تفصل بين مختلف خصائص هذه المادة.

هذا الاختلاف بين صور الظواهر هو محل الإشكال الذي طرحته الفينومينولوجيا: كيف التمييز بين الظواهر؟ بأية وسيلة يمكننا الحكم على أنّ الظاهرة (أ) تختلف عن الظاهرة (ب)؟ باختصار يتبلور الإشكال في الفكر

(4) F. Hegel, Logik, ed., Lasson, t.I, p. 29.

(5) من قبيل هذه المساءلات والدراسات، العمل الذي قام به المفكر الرياضي الفرنسي رنيه توم René Thom في ميدان الرياضيات وتطبيقه على البيولوجيا وتأسيسه لما يسمّى بنظرية «الإنفصالات

الظواهري كما يلي: ماذا يعني أن نضفي «المعنى» على الظواهر حتى يمكننا الإقرار بالاختلاف الكائن بينها؟ فمشكل الفينومينولوجيا يتجلى في مسألة «معنوية» الظواهر. وهذا المعنى الذي يسنده الوعي إلى الظاهرة في أول لقاء بينهما ليس هو نتاج حدوس أو تخمينات ينسجها هذا الوعي حول الظاهرة المعطاة أمامه، بل إسناد للمعنى يسبقه «إدراك» الظاهرة. والإدراك هو مجموع الدلالات التي يضفيها الوعي على الظاهرة، هو صياغة «الصورة» لظاهرة معينة بعدما كانت غير محددة المعالم وغير متميزة الأحكام. بهذه الصياغة، تكتسب الظاهرة دلالة معينة أي تتحلّى بماهية تخصها. تختص إذن الفينومينولوجيا بصياغة صور الظواهر من خلال إضفاء المعاني والدلالات عليها وإكسابها ماهيات تعبّر عن خصوصيتها وتميزها. ومراحل الصياغة والدلالة هي مراتب الإلتقاء بين الوعي والأشياء الكائنة خارجه. فالروابط ـ الأنطولوجية والدلالية والصورية ـ بين الوعي والشيء كظاهرة هو الذي يحدّد موضوع الفكر الفينومينولوجي بامتياز: بتعبير آخر، يتشكّل المعنى من التوجّه الذي يباشره الوعي تجاه موضوعه وهو ما يسميه هُسرل بـ «القصدية» intentionnalité وهي نمط العلاقة الذي يربط الوعي بمضمون الظاهرة: «نتصوّر العلاقة القصدية ـ مدركة في دلالتها الوصفية الخالصة ـ كخاصية ضمنية لبعض التجارب المعاشة كتحديد لماهية «الظواهر» أو «الأفعال النفسية. . .»[6]. فالوعي هو دائماً الوعي «بشيء ما» «conscience de»[7]: «أن نقول إن الوعي هو الوعي بشيء ما هو أنّه لا يوجد فكر (noèse) دون موضوع الفكر (noème) ولا الأنا المفكّر (cogito) بدون الموضوع المفكَّر فيه (cogitatum)»[8]؛ هو الفكر عندما «يتوجّه نحو» موضوعه (وهنا يتجلّى المعنى الاشتقاقي للكلمة اللاتينية «intentio» بمعنى «التوجّه نحو»): «القصدية هي القدرة التي يمتلكها الوعي في رصد الموضوع أو بالأحرى كينونة الوعي كانفتاح على الموضوع»[9].

فالوعي بالموضوع هو رصده وإدراكه وتحديده ضمن قوالب دلالية محدّدة،

---

(6) Husserl, Recherches logiques, II, 2ème partie, Paris, PUF, p. 169.

(7) Husserl, Méditations cartésiennes, I, p. 14.

هو إدراك «ماهية» eidos هذا الموضوع وبالتالي فهو رصد «معنى» يحتمله. والإدراك الحدسي نوعان:

1 ـ إدراك حدسي تجريبي ويتمثّل في التجربة وهو الوعي بالموضوع الفردي كمعطى أصلي يدرك أساساً في خصوصيته المادية.

2 ـ إدراك حدسي ماهوي هو الوعي بشيء ما، الوعي بموضوع ترصده رؤية الإدراك الحدسي.

وعليه، تشكيل الصور وإضفاء المعاني وصياغة الماهيات هي معطيات ينسجها الوعي حول موضوعه. لكن لا تنشأ هنا علاقة حميمية بينهما بحيث يتلوّن الوعي بتلوّن موضوعه، وإنما يستقل الوعي بخصوصيته الثابتة والخالصة عن موضوعه مهما طرأت عوارض وتبدلات وتحولات إزاء هذا الموضوع. وعليه، يعتبر هُسّرل أنّ الوعي «نسق وجود مغلق على نفسه»[10]، دوّامة تشدّ إليها كل الأشياء مع أنها تلفظ كل الأشياء. فعالم الأشياء هو عالم «معطى» من أجل الوعي يستثمره هذا الأخير في تجاربه الخاصة، عالم يفقد كل وجود وكل معنى خارج هذا الوعي. فعوض أطروحة الإرتباط والتلازم المنطقي corrélation بين العالم والوعي مثل تلازم وجهي القطعة النقدية، يركّز هُسّرل على الوعي في كينونته المطلقة والخالصة باختزال عالم الأشياء وتعليق حكمه époché وهو ما يصطلح عليه إسم «الإرجاع الفينومينولوجي» الذي يعتبر معطيات التجربة كظواهر ويضع بين قوسين عالم الأشياء بما فيه «الأنا التجريبي»، بمعنى تعليق حكم وجود هذا العالم تعليقاً مؤقتاً يخلو من كل عدمية، وهذا التعليق يؤكد على الحقل اللانهائي للحياة الخالصة التي يتمتع بها الوعي «كأنا متعالي» وعلى العالم ـ الظاهرة كموضوعه القصدي. أمّا الإرجاع الماهوي فهو الذي يأخذ بعين الاعتبار الماهيات المجردة عن العوارض والأحداث.

ينكشف إذن الوعي كنشاط خلّاق للمعنى من خلال المراحل الوجودية والتجارب المعاشة التي تتوالى عليه أو بالأحرى التي يمارسها في نشاطه الدلالي. لكن هل ينحصر نشاط الوعي في إدراكه لعالم الأشياء فقط على هذه الميزة

---

(10) Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, Paris, Gallimard, 1950, p. 160.

تعالية وعلى هذه السلطة المطلقة في إضفاء المعاني وتأسيس الأحكام؟ بتعبير
ر: ما هي طبيعة العلاقة الكائنة ليس فقط بين الوعي والشيء كظاهرة وإنما أيضاً
الوعي و«وعي آخر» يفرض ذاته أمامه؟ في علاقة الوعي بالآخر» يستند هُسّرل
ى تجربة «الجسد» كتجربة أساسية بامتياز في عملية الإدراك هذه. فبوجود
سدي» الخاص ضمن حقل إدراكي الخاص كجسد عضوي موجود هنا والآن،
كن إدراك الأجساد الأخرى كأجساد عضوية «موجودة» فعلاً، كمعطيات مباشرة
قل إدراكي الخاص. وجود جسد «الآخر» بمعنى وجود الآخر كـ «جسد» هو
دراك الذي أباشره وبالتالي الذي أعيه بوجود شيء كجسد آخر أمامي ضمن
قل الذي يجوبه إدراكي الخاص. فإدراك «جسدي» كحقل لتجاربي المعاشة
من إطار ذاتي خاص يجعلني أدرك «جسد» الآخر بنفس الإدراك الذي أدركتُ به
سدي الخاص. فهو «تأويل أصلي» يجعل إدراك «جسدي» وإدراك جسد الآخر
ى قدم المساواة. فهذا التشابه العضوي والحركي والسلوكي في إطار زماني -
اني خاص بين جسدي وجسد الآخر هو الذي يجعل الإدراك متطابقاً في كلتا
حالتين. لقد رأينا من قبل أنّ الوعي هو الذي يؤسّس «ظاهرية» العالم بفعل
وجّه (القصدية) والمعنى المعطى؛ ومن ثمّ إذا أسّستُ (كوعي) العالم، فهذا
الم هو في الحقيقة «عالمي» الخاص، وكل التأسيسات التي يباشرها الآخرون
ى تأسيسات غريبة عن «عالمي»، هي تأسيسات لعالم لم أكن الأصل في إدراكه
عيه، عالم «اللاأنا». غير أنّه رغم الاختلافات التي يمكن الشعور بها في إدراك
الم الذي يتواجد فيه الجسد وخصوصاً الاختلاف الزماني المكاني، فإنّ إدراك
الم «موضوعية» أو إدراك العالم «الموضوعي» ـ بمعنى أن «مواضيع» العالم
ساوى» أو على الأقل تدرك من زوايا متشابهة ـ تعطي للإدراك الحسي للعالم
مواضيعه قيمته ودلالته. وهذا الإدراك «المشترك» أو بالأحرى «الموضوعي»
مح ببناء هذه العلاقة غير المرئية والتي يسمّيها هُسّرل «التواصل الذاتي» والذي
شرط أساسي لكل «موضوعية» ممكنة: لا يمكننا الانتقال من الذاتية إلى
وضوعية إلاّ بواسطة التواصل الذاتي intersubjectivité[11]. فالتواصل الذاتي
من «التفاهم» بين مختلف الذوات حول العالم نفسه الذي تنتمي إليه. فهو

مجموع الإدراكات الحدسية، كل واحد على حدة، التي اتّصلت إتّصالاً مباشراً بمواضيع العالم وأدركت ماهياته وحقائقه. بفكرة التواصل الذاتي يتخلّص هُسّرل من مشكلة «أحادية الذات» أو «الأنا وحدية» solipsisme، التي تعتبر أنّ الأنا فريد من نوعه ولا يوجد في العالم سوى «الأنا» مثل الذرّة الروحية monade عند ليبنتز التي تخلو من نوافذ وأبواب وبالتالي تقطع حركة الذهاب والإياب بين ما هو كائن في الداخل (في الموناد) وبين ما هو كائن في الخارج (في العالم الخارجي). ربما الحلّ الذي يفترضه ليبنتز لمشكلة علاقة النفس بالجسد أو التواصل بين الذرات الروحية يكمن في فكرة «الإنسجام الأزلي». لكن هذه الفكرة عند ليبنتز لا تقترب دلالياً ولا فلسفياً من فكرة التواصل الذاتي عند هُسّرل، لأن الفكرة الأولى هي تواصل مفارق يجعل الإدراك الذاتي بين الذرّات الروحية تضمنه العناية الأزلية بفضل «الموناد» الأكبر، غير أنّ التواصل الذاتي في التصوّر الفينومينولوجي هو إدراك موضوعي لظواهر العالم تقتسمه الذوات بحُكم إنتمائها المشترك لهذا العالم تؤطرهُ موضوعية الزمان والمكان المتواجدة فيهما.

بين المعنى والفهم

ترتبط الفينومينولوجيا بالتأويل عضوياً ووظيفياً مثلما يرتبط الأنثروبولوجي بالأنطولوجي والمنطقي بالشاعري. نتطرق هنا إلى الحقول المعرفية والمنهجية التي تشترك فيها الفينومينولوجيا وفن التأويل.

1 ـ الأصل والعودة إلى الأشياء:

الفكر الفينومينولوجي هو فكر النشوء وإضفاء الصور كما أنّه فكر التأسيس الذي يعبّر عن العودة إلى «الشيء نفسه»، إلى ماهيته وجوهره. والبحث عن الأصل هو أن يكون الوعي «مندفعاً نحو. . .» أو مندفعاً إلى الأمام نحو être pro-jeté، وهذا الاندفاع نحو أو الشروع في (Pro-jet) ومنه كلمة «مشروع»، هو جملة الكمونات والممكنات التي تنكشف للوجود في الحاضر ولا تنكشف هنا والآن إلا على ضوء التحديدات التي تلقتها في ماضيها: يتحدّد اللاحق بما حُدّد في السابق. يقول غادامير: «ينبغي لفن التأويل أن ينطلق من مسألة أن الفهم هو الوجود في

. فلا يمكن إدراك «الشيء نفسه» أو ماهية الشيء كما هو معطى للوعي
س إلاّ في عنصر «التراث»، ضمن سياق محدّد. يصبح هنا التراث «القبلي»
ري لانكشاف الشيء نفسه كماهية يدركها الوعي؛ وبالتالي تنعكس المسألة
كر الفينومينولوجي والتأويلي من فهم الوجود إلى كينونة الفهم، الفهم
د في علاقة مع الشيء نفسه: «المسألة الرئيسية في «الوجود والزمان» ليست
يف نفهم الوجود» comprendre l'être وإنّما «كيف نفهم، هو الوجود على
ما» «comprendre, c'est être»[13] نمط الوجود هذا يحدد الكائن «كاندفاع
أو كمشروع ملقي في العالم على حد تعبير هَيْدغر. من هنا كان مفهوم
د هو الانبثاق أو «الصدور عن» (عن الواحد عند أفلوطين، عن الممكن عند
عن العدم عند هَيْدغر): «سيكون الوجود نوعاً من الانفصال ومن الانشقاق
الجرح من خلاله ينفصل شيء ما عن الوحدة أو عن الممكن أو عن
»[14]. ولحظة الانبثاق أو الانفصال هي لحظة تجزيء أو تقطيع كلية الكائن
حظات زمنية كتجارب معاشة في الحاضر الحيّ. ومن ثمّ ينخرط هذا الكائن
ظام «الزمانية» الذي يجزّئ ويرتّب التجارب المعاشة ضمن سيلان زماني
. بتعبير آخر، ليست التجارب المعاشة للكائن سوى لحظات أو فترات
الزمن كبنية للتفكير noèse إلى زمانية كوظيفة تجزيئية لهذا التفكير noème.

تجربة المعاشة في صُلب الحاضر الحيّ:

لا يمكن اعتبار الحاضر كزمان آني يختلف عن الماضي (كزمان يمكن
ضاره ذهنياً anamnestic) وعن المستقبل (كزمان يمكن التنبّؤ به pronostic
غرار ماهية «النفس الممتدة» distentio animi عند أغسطين)، بل هو سيلان
ي وتدفق دائم للحظات التجارب المعاشة المنخرطة في نظام الزمانية، يجعل
يتصل اتصالاً مباشراً بموضوعه هنا والآن hic et nunc ويدرك ذاته كوعي
. وقد تقدّم لنا تبيان أهمية الحياة كمفهوم إجرائي يوظّفه دلتاي في فهم

هانس غيورغ غادامير، مدخل إلى أسس التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين مجلة «فكر ونقد»، لسنة الثانية، عدد 16، شباط 1999، الرباط ـ المغرب، ص 96.

Gadamer, Zur Problematik des Selbstverständnissens, in Kleine Schriften, vol. 1, p. 74

الذات. تنشأ بذلك حلقة الفهم بين الحياة والذات على اعتبار أنّ هذه الأخيرة تدرك تجاربها المعاشة وممارساتها الخاصة على ضوء التجارب المعاشة كلحظات تجزيئية وترتيبية في عمق سيلان وتدفق الحاضر الحي. باختصار: الحياة تنشّط الوجود والوجود يؤكّد الحياة. فلا تنفصل أنماط الوجود بأيّ وجه من الوجوه عن طاقة الحياة. أو بتعبير نيتشه إبداعات أنماط الوجود لا تنفكّ عن إرادة القوّة الكامنة في عنصر الحياة[15].

3 ـ فهم الذات وتجربة الآخر:

كل إدراك للآخر لا بدّ أن يمرّ بتجربة «الجسد». هذه القاعدة الفينومينولوجية تجعل من تجربة الحياة في صورتها الواقعية شرط إمكان لمختلف التجارب المعاشة والممارسات لأن «كل معرفة تبتدئ بالتجربة»[16]، ولأن الجسد هو أيضاً المساحة الطوبولوجية والأنطولوجية التي تتحرّك فيها وتنتقل عبرها جملة التجارب المعاشة والممارسات والسلوكات. ليس فقط لأن الجسد الحامل للإدراك الحسّي عبر الأعضاء التي تتصل إتصالاً مباشراً بالعالم الخارجي بل ولأنه يحمل أيضاً إدراكاً حدسياً يجعل الوعي الخالص والمتعالي يدرك موضوعه مباشرة. لا يستغني الوعي عمّا يفيده به الإدراك الحسّي من إحساسات وانطباعات حسيّة ولكنه يستقل بتعاليه وإدراكه الحدسي في فهم أشياء العالم عبر القصدية المتضمنة فيه عند هُسّرل أو عبر اندفاعه الأنطولوجي «نحو موضوعه عند هَيْدغر. لكن يبقى الجسد مع ذلك المبدأ والمسار لأنه الموضوع أو الظاهرة ـ الموجودة في العالم ـ والمتصلة والمرتبطة بالمواضيع والظواهر الأخرى. الإحساسات والإنطباعات والعواطف والهيجانات والآلام واللذّات كلها تجارب تخترق الجسد وتتموقع على هامشه في نقطة إتصاله بالأشياء وانفتاحه على العالم. هكذا تدرك الأجساد والذوات بعضها البعض بحكم إنتمائها إلى عالم مشترك معطى لمجموع هذه الإدراكات كتجارب معاشة. والإدراك الموضوع لهذا العالم تحدّدهُ ماهية التواصل الذاتي. يتحدث هَيْدغر بدوره عن نمط وجود «الكائن ـ في ـ العالم» Dasein المتجذّر في الزمان

(15) F. Nietzsche, La Volonté de puissance, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, nrf, 1969.

ات وكمونات محتفظة ومحدّدة بالمعنى الذي رأيناه سابقاً، لكنه كائن منفتح
لآخر أو بالأحرى «كائن ـ مع ـ الآخر» Mitsein، تجمعهما، تقاسم
الات والهموم إزاء العالم نفسه الذي ينتميان إليه: فهناك إنهمام بالذات
م بالآخر. في تحليله وتعميقه لبنية ووظيفة الفهم، يعتبر غادامير هذا الأخير
كة تتأكّد وتتعزّز بفاعلية الحوار Dialogue، لأنّ الفهم تفاهم وفن إتيكي
نظر في منطق التجارب والممارسات قصد تقويمها وتمحيصها. والتفاهم
e يعكس جملة الانتظارات attentes التي تميّز مختلف الأفراد: جوّانية
، تستلزم التفاهم كلحظة من لحظات يتجاوز فيها الدّازاين عالمه وحدوده
الميتزاين ويتآلف مع الآخر.

III

عالمية الفلسفة التأويلية

في 11 شبّاط 2000 احتفل هانس غيورغ غادامير بعيد ميلاده المئوي (1900 ـ 2000). خصّصت جامعة هَايْدلبيرغ (ألمانيا) على شرفه حفلاً بهذه المناسبة، كما اعتدّت أكاديمية العلوم بهَايْدلبيرغ بالدور الذي لعبه غادامير في تاريخ الفلسفة في القرن العشرين والدور الذي تؤدّيه فلسفته التأويلية في التفكير في قضايا الإنسان والمجتمع والمعرفة.

منذ عقود طويلة ظل المشكل الذي يراود الفيلسوف الألماني هو نقد العلوم الإنسانية. وإشكالية التأويل تمحورت عنده في جدلية «الحقيقة» و«المنهج» وهو سبب اختيار العنوان بهذه الصيغة لمشروعه التأويلي. شغلت هذه الجدلية الفكر الفلسفي منذ العصور القديمة مع فيلون وأغسطين إلى العصور الحديثة مع شلايرماخر وشليغل ودلتاي مروراً بالعصر الوسيط كما تجلّت عند لوثر وفلاسيوس ودانهاور. الإنشغال الإبستمولوجي في القرن التاسع عشر عمد إلى إعطاء العلوم الإنسانية «صبغة علموية» إحتذاءً بمنهج العلوم التجريبية، وقراءة النص قراءة منهجية وموضوعية تتمثّل في استقلالية الموضوع وإدراك أجزائه في وحدة منسجمة وربط فهم الموضوع بحقيقة ما ينكشف في التراث والتاريخ. ينتقل غادامير من المنهج إلى الحقيقة لتصبح علاقة التجربة التأويلية بالحقيقة هي علاقة إيضاح وكشف أي حقيقة محايثة للتجربة وملازمة للتصوّر والممارسة.

نقد العلوم الإنسانية:

عودة غادامير إلى العلوم الإنسانية تجلّت في مساءلة نقدية لأسس وشرعية هذه

الحقيقة المتعالية كأساس نهائي للحقيقة الإنسانية كما رفعت لواءها
خانية والوضعانية. ينتقد غادامير الطرح الوضعاني الذي يتشبّث ببناء علمي
تنتهجه العلوم الإنسانية في سبيلها نحو الحصانة العلمية والموضوعية. إستناد
ر إلى الفيزيائي هارمان هيلمهولتز جعله يخلص إلى أنّ العلوم التجريبية تعتمد
الاستقراء المنطقي وتبحث عن قواعد وقوانين شاملة وثابتة بناءً على
حظات التجريبية. أمّا العلوم الإنسانية أو علوم الفكر فتعتمد على ما يسمّيه
ولتز بالإستقراء الفنّي كرقّة وحساسية («تاكْت» Takt). تصبح العلوم الإنسانية
جهة نظر غادامير ممارسة نقدية وشعور جوّاني، بمعزل عن القواعد الصارمة
هج العقيمة. علمية «العلوم الإنسانية» تكمن في مفهوم «التكوين الفكري»
Bi كممارسة وحذاقة. محاولات درويزن ودلتاي وميش لم يُكتب لها النجاح
جاد صيغة علمية صارمة للعلوم الإنسانية. يقول غادامير: «تقترب خصوبة
فة في العلوم الإنسانية من ملكة الحدس الفنّي أكثر من الروح المنهجية
ث العلمي». وهذه المعرفة عبارة عن «فهم ذاتي» كنمط نقدي تمارسه هذه
في سياق سلطة التراث والإستعمال الحُرّ والمسؤول للعقل كما بشّرت به
إمانويل كانط Sapere Aude بمعنى «لتمتلك شجاعة الأخذ بزمام فهمك
س!». اشتراط الباحث في العلوم الإنسانية بالتراث هو اعتبار هذا الأخير
من لحظات تجلّي الحقيقة في التجربة التاريخية واللغوية والفنيّة عوض أن
كعائق مزمن في إدراك الحقيقة في هذه العلوم. تصبح الحقيقة في هذا
ل محايثة للنشاط المعرفي للباحث في الحقل الإنساني عوض أن يلتمس
في الخارج كأقانيم ثابتة ومطلقة.

ة التاريخ: الحقيقة والفهم.

ان رانكي ودرويزن يعتقدان بأنّ الإجماع بين المؤرخين حول حقيقة تاريخية
نه أن يؤسّس الطابع العلمي للمنهج التاريخي قصد بناء النموذج وإعادة تكرار
ي أو المصدر الذي كان سبباً في ظهور هذا الحدث أو ذاك. ينتقد غادامير
تصوّر «اللاتاريخي» للتجربة التاريخية الذي يقصي شروط تحوّلات التجربة
عن خصوصيتها وفرديتها. يدرك الباحث في العلوم الإنسانية أو المؤرخ في

في ضوء هذه الحركة الدؤوبة لهذه التجارب والأحداث. مسألة الفكر الموضوعي («الغَايْست» Geist) تردم الفجوة الكائنة بين فهم الذات وبين التجارب كموضوع لمعرفة تاريخية أو اجتماعية. هناك نوع من دوائر أو حلقات متداخلة تنطلق من فهم الذات لتتوسّع وتنتشر في سياق إجتماعي وتاريخي واسع. إلتقاء إرادات الفهم هو، حسب غادامير، إنصهار آفاق الفهم بآفاق التجربة المعاشة أو آفاق التراث. يقترح غادامير أهمية تطوير وتوظيف التصوّرات المسبقة بعدما استبعدها عصر الأنوار واعتبرها كعائق معرفي يحول دون إدراك الحقيقة. يتموضع غادامير في أرضية نقدية تهيّئ وتحرّر وتصحّح التصوّرات والأحكام المسبقة في سبيل فهم الذات رغم وجود أشكال التفكير المذهبي ومؤسسات المعنى المفلسفة والتصوّرات السائدة والمعتقدات الراسخة التي تحول دون إدراك نقدي للأشياء والموضوعات. يقترح غادامير فكرة «فاعلية النشاط التاريخي» Wirkungsgeschichte كبُعد أساسي في تاريخية فهم الذات وتوجيه مستويات الوجود. يتعلق الأمر بحركة الوعي الفردي أو الفهم الذاتي في سياق تناهيه التاريخي بالإعتماد على قاعدتين: 1 ـ إنارة أو إيضاح الوضعية الوجودية الراهنة بأشكلة نمط العلاقة بالوجود كإمكان معرفي وكمون دلالي (ونرى هنا بأنّ غادامير يستعيد الدلالة الإشتقاقية للحقيقة عند الإغريق بمعنى «كشف وإنارة» aletheia)؛ 2 ـ الوعي بالتناهي التاريخي.

تصبح العلاقة بالتراث كما يريدها غادامير علاقة تطبيق قضايا ومسائل التراث على اللحظة الراهنة وُفق عقل نقدي ووعي تاريخي. والتطبيق أو ترجمة محتويات التراث على اللحظة الراهنة ليس إجراءً لاحقاً على الفهم وإدراك المعنى كما أراد له ذلك شلايرماخر والرومانسية. يتعلق الأمر بانصهار أو امتزاج آفاق الحقيقة المكتشفة في النص أو التراث والحقيقة المنتَجة في الحاضر. بتعبير آخر، يصبح الفهم عند غادامير ترجمة المعنى واستعماله وتطبيقه على الوضعية الراهنة وإيجاد أجوبة للمسائل وحلول للمشكلات. الفهم هو فن ترجمة وتوظيف حقائق التراث ويدل أساساً على النشاط الفعلي للتاريخ يصنعنا هذا النشاط ككائنات تاريخية بقدر ما نصنع التاريخ بإرادة الفهم وأخلاقية التفاهم أو الحوار الذي هو صُلب فلسفة غادامير التأويلية. يؤدّي «النحن» و«التراث» أدوارهما في مسرح النشاط الفعلي

بوصفه فضاء التجربة الإنسانية:

كمن نشاط التأويل عند فيلسوف هايدلبيرغ في عالمية اللغة كتواصل وحوار ي مجاوزة التصوّر المعياري الذي يجعل منها مجرّد لعبة العبارات وسحرية ت والمنطوقات. كل حقيقة لغوية أو تاريخية أو فنية تتقيّد بالسياق (مساحة ل والتناهي) والاستعمال (التطبيق والتوظيف والإنتاج). قوام الحوار هو ، يؤكّد غادامير، بمعنى التبادل والتداول والتحوّل.

في البدء كان السؤال»، تنطبق هذه العبارة على فلسفة غادامير التي تجعل من ل محور علاقة الذات بذاتها وبغيرها، بترجمة إيقاع «اللفظ الجوّاني» لين) verbum interius. اللغة هي فضاء التواصل والحوار غير المكتمل بين ضر والماضي وبين الذات والآخر وُفق إيقاع المنطوق الداخلي أو اللفظ ي. عالمية التجربة التأويلية هي إنتاج الحقيقة في عالم أو فضاء التأويل أو ل باعتباره الحقل أو الفضاء أو السياق الفني والتاريخي واللغوي (المحاور يسية في تأويلية غادامير) الذي تنبثق فيه التجربة الإنسانية ويتحرك في أرضيته كائنات تاريخية متناهية تتواصل عبر اللغة التي لم تقل بعدُ (ولن تقول أبداً) د (أو ما أرادت) قوله والتعبير عنه. إنها حركة المنطوق الداخلي الذي ينبثق ة دلالات يستحيل استنفادها. لا تتعامل تأويلية غادامير (كعالم أو فضاء ة الإنسانية) مع «ذرّية» أو «مونادولوجية» اللغة بما هي تركيبات وهندسات أو وتعبيرات وإنما في مضامينها البراغماطيقية والتواصلية.

ير في العصر:

ظل غادامير في منظور معاصريه مثل يورغن هابرماس متشبّثاً بالتراث انسي الألماني وإن كان الفضل يعود إليه في إعادة مساءلة حقيقة العلوم انية وإعادة تأويل الفهم (في منحاه الوجودي) كما صاغه هيدغر في «الوجود ان» وتخلّى عنه على التوّ. تركيز غادامير على عالمية التجربة اللغوية لم يكن ي هابرماس الذي نعت فلسفته بـ «المثالية اللغوية» Idealismus der Sprachlic. لكن لم يجعل غادامير من اللغة معيار جميع الأشياء أو قاعدة

الجوّانية أو المنطوق الداخلي الذي لا يستنفد بأيّ حال من الأحوال سيلان التجربة الإنسانية وتناهيها.

حلبة الصراع الفكري بين غادامير وهابرماس استدرجت أيضاً جاك دريدا لتبيّن علاقة الإرتجاج بين الفكر الفرنسي والفلسفة الألمانية وصفها جون غروندين بأنها «حوار الطرشان». لم يكن غادامير ليقبل بمعاول تفكيكية دريدا أن تقتحم صروح فلسفته. يتساءل فيما إذا كانت هناك بالفعل «ميتافيزيقا» في تأويليته: الفهم والحوار هما نتاج التعامل مع «الشيء نفسه» وليس الإقرار بحقيقة «الشيء في نفسه». هذا التمييز يفتح السبيل نحو الحوار كمشاركة بمعزل عن إطلاقية المعنى وإرادة الهيمنة. الحوار هو إنتاج مشترك لحقيقة تشغل الأفراد وتؤسّس تاريخهم ومصيرهم المشترك ومشاركة لا تنضب في إنتاج المعاني وتشكيل التصوّرات وصياغة الأحكام. باختصار، تغدو الحقيقة عند غادامير كفهم وتفاهم وحوار، مشاركة وليست إمتلاكاً وإنتاج المعنى وليست إرادة السيطرة والهيمنة وإنارة الحاضر وليست تعتيم الفهم.

في حوار مع جريدة «ڤيلت» الألمانية (Die Welt)، انتقد غادامير بشدّة محاولة إختلاق كائن بشري مجرّد عن تناهيه ومصيره وفردانيته بعد إنجاز خريطة كاملة للجينوم البشري وحذّر من نتائج هذا الإنجاز داعياً إلى تسنين قواعد أخلاقية صارمة في التعامل مع هذه الخريطة الجينية. واعتبر هذا الإنجاز العلمي وتفكيك هذه اللغة الجينية كنهاية العالم البشري في التصوّر الفلسفي الغربي. ألا يتعلّق الأمر بموت الإنسان الذي طلعنا به ميشال فوكو في الستينيات من القرن العشرين؟ قراءة وتغيير الخريطة الجينية للإنسان هي ربما إحدى الأمواج العاتية التي جاءت لتمحو شكل الإنسان المرسوم على شاطئ التصوّر الغربي يظلّ غادامير وفيّاً لـ «الدّازاين» الهيدغري ضدّ إستلابات التقنية.

بول ريكور ومنعطفات التأويل

I

بول ريكور وصراع التأويلات

لا يعدّ پول ريكور، الفيلسوف الفرنسي، مجرّد اسم ينزوي تحت المنهج أو الفلسفة المسمّاة «التأويلية» أو الهيرومينوطيقا، بل يُعتبر من أشهر منظّري هذا الفرع المعرفي في العصور الحديثة[1]. وأهمية ريكور تكمن في صبره المفهومي ودقّته المثيرة، بحيث أدلى دلوه في جميع الفروع المعرفية والعلمية المعاصرة ولم يترك فنّاً من الفنون أو علماً من العلوم أو مذهباً فلسفياً أو جنساً أدبياً إلاّ وعقد معه إرادات في المعرفة والنقد وسجالاً مثمراً مع أنداده من الفلاسفة المعاصرين. وتدلّ على ذلك قراءاته النوعية والمختلفة وانفتاحه على التحليل النفسي والبنيوية والسيميولوجيا والفلسفة التحليلية وغيرها من الأشكال الفكرية حيث عقد مع ممثّليها حواراً فكرياً قصد سبر أغوار التجربة الإنسانية أو تطوير منهجه الفلسفي على سبيل التمحيص والإضافة والإثراء. هذا ما دفع أوليڤيي مونجين، المدير العام لمجلة «إسپري» Esprit، والذي كتب مؤلّفاً في غاية الدقّة والحُنكة حول پول ريكور؛ بنعت تأويلية ريكور بـ «تأويلية الإنعطاف»، بمعنى أنّ فيلسوف التأويل الفرنسي لم يختر السُبُل السهلة والمباشرة في صياغة أفكاره الفلسفية وإنما اختار الطرق الملتوية والمنعرجة والقراءات العميقة والطويلة والحوارات البنّاءة والسجالات التمحيصية وهذه الأساليب المعرفية جعلت منه فيلسوفاً متبصّراً

---

(1) من أجل بيوغراغيا مفصّلة عن پول ريكور وإسهاماته الفكرية:
- فرانسوا دوس، پول ريكور. **مغزى حياة**، منشورات لاديكوڤيرت، باريس، 1997.
- پول ريكور، **تفكير مُنجَز: سيرة فكرية**، منشورات إسپري، باريس، 1995.
- پول ريكور، **النقد والقناعة**، حوارات مع فرانسوا أزوڤي ومارك دو لوني، منشورات كالمان -

عارفاً بمداخل النصوص ومشارب المذاهب بقدر ما كوّنت لديه فنّاً دقيقاً
الفكرة وصناعة العبارة. لهذا يبدو أثره الفلسفي في غاية الدقّة والتماسك
. طبعاً كانت هنالك مراجعات وإضافات تبعاً للأفكار المولّدة والمفاهيم
ة لكن كل بناء لنصّ جديد هو محتوى جمالي ولبنة مفهومية تضاف إلى
كري. لكنّه لم يسلّم بتاتاً بالطابع الدوغمائي لفلسفته التأويلية. وإنّما كان
كمسافر فوق الأرضيات المعرفية. متمعّناً في مشهدها الفكرية عساه يظفر
يها إلى سلسلته الفلسفية أو مفتاحاً يفتح به أقفال التراث الذي انكبّ على
حص آلياته والكشف عن معضلاته وإبداء أهميته وحدوده. من هنا كان
ماً بأنّ قوّة الفلسفة تكمن في لا فلسفتها بالذات، بمعنى في الأفكار
م الخارجة عنها والتي تصبح في إقليمها كائنات فلسفية تستدعي القراءة
. والمنفذ الذي وجده ريكور هو الإرتحال نحو قارات معرفية تزيد
، عدّة مفهومية وقوّة فكرية ومراجعة نقدية على ذاته وأدواته. من هنا كان
متبحّر والنقدي على المناهج الذي أتاحت له الاغتراف من مجاريها مثل
جيا غريماس والتحليل النفسي عند فرويد وبنيوية ليڤي ستروس ومنطقية
لأنجلو ـ سكسونية (بحكم تدريسه في جامعة شيكاغو) فضلاً عن الحضور
لأشخاصه المفهومية أمثال أرسطو وأغسطين وكانط وهيغل وهسّرل
وجون نابير. يصعب إحصاء الأسماء أو الآثار الفلسفية والأدبية التي أوردها
ي حواراته المباشرة أو في قراءاته النوعية وتدلّ معظمها على هذا الإنفتاح
الذي ينمّ عن إرادة في المعرفة وبحثاً منهوماً عن الذات في الأغيار. من هنا
يكور إحدى كتبه الهامّة بـ «صراع التأويلات» ليخلص إلى نتيجة مفادها أنّ
بدّى في صراع تأويلاته وتنافر دلالاته. لا يتعلق الأمر بتفاضل أو تدافع أو
لغاء بقدر ما يتعلّق بصراع مؤسِّس ومُمَأسَس يتبدّى في هذه التيارات الفكرية
ت المتنوعة التي غمرت الساحة الثقافية والفكرية الغربية.

م يجد ريكور مندوحة في الإنخراط في هذا الصراع لعرض أفكاره
ض قواه المفهومية في التعامل مع النص وهو يعلم بأنّ إثارة إمكانياته في
و فتح جبهات السجال والمناظرة مع التأويلات الأخرى ستؤسّس النص في
اه كما تتجلّى اليوم للوعي الغربي. والدخول على ساحة المعركة الفكرية

والمفاهيم الإجرائية. لكن هذا التنوّع في الاختيار الإستراتيجي لأشكال الفكر وأوجه المعرفة، لم يلغي سُلّم الأولويات الذي حدّده ريكور في منطلقه الفكري أو الفرضيات التي اشتغل عليها للبرهنة على مصداقيتها قصد تدعيمها أو تمحيصها ومراجعتها ونقصد دخوله ساحة السجال ابتداءً من الفينومينولوجيا وانتهاءً بالهيرومينوطيقا تتوسطهما الفلسفة التأملية أو التفكير كانعكاس وتركّز على (وليس تمركزاً حول) الذات. من هنا انطلق ريكور من الفرضية التي تعتبر التأمّل أو التفكير أو الكوجيتو الذي يتوسطه أو يغمر عالمه فضاء العلامات والرموز، عبارة عن علاقات متداخلة أو قوى متشابكة. فلا يمكن الحديث عن الذات بوصفها عقلاً فعّالاً وإنّما كفعل تأمّلي وفاعلية تواصلية تتجلّى في الآثار التي ترسمها على بياض الصفحات أو الفنون أو المعماريات أو الثقافات والحضارات. فالتماهي بين الذات وذاتها مستحيل وفهم الذات يتوسطه تفكيك عالم الرموز والفضاء الثقافي، فتلتمس ذاتها أو تعي عالمها بهذا الإندفاع نحو عالم الأشياء والعلامات والرموز. تأويلية ريكور هي «فينومينولوجيا» بامتياز، لكنها إزاحة نقدية للمتعاليات المجرّدة المؤسسة لمذهب هسّرل. فهي تأويلية فينومينولوجية بالمعنى الذي تربط فيه لغة الرمز بفهم الذات. فليست العلاقة انعكاس مباشر للذات في مرآة ذاتها أوالتماهي المطلق مع مُثُلها وعالمها الذاتوي المغلق، وإنّما رؤية تتوسطها الأشياء والعلامات أو الآثار والرغبات أو الرموز والتخيّلات. وكأنّ الرغبة في معرفة الذات تتحقّق بهذه الغرابة التي تمثّلها «الغيرية» سواء أكانت عالماً محسوساً بأشيائه ووقائعه أو ذواتا فردية أو مجتمعية. ويعتبر ريكور أنّ أهمية اللغة التي تؤسّس حقيقة الذات لا تكمن فقط في النسق المغلق للعلامات وإنّما تقصد شيئاً وتفتح عالماً. اللغة هي أن نقول شيئاً عن شيء أمام ذات حاضرة أو نص كخطاب مثبّت بالكتابة[2]. فهذا القول الذي يعبّر عن شيء ما يتجاوز القواعد الألسنية المنظّمة لعالم الرموز والعلامات ولكنه يحتويها أو ينطوي عليها نظراً لأهميتها الإبستمولوجية وتأسيسها المعرفي: «أعتقد أنّ البنيوية ليست منهجاً عديم الفائدة، بل هي منهج في غاية الأهمية والنجاعة، لأنه في هذا النسق بالذات تظهر الرمزية وتنتشر»[3]، بمعنى أنّ الرمزية حبلى

(2) بول ريكور، من النص إلى الفعل (محاولات في التأويلية 2)، منشورات لوسوي، باريس، 1998، ص 154.

هذا المعنى ينتظم ويتوزّع داخل نسق في سياق ثقافي معيّن. من هنا اعتبر
الفهم الرمزي يجمع بين لحظتين متكاملتين: اللحظة التأويلية بإدراك
الأفق التأويلي المفتوح) واللحظة التفسيرية بتنظيم البنية الدلالية (النسق
مغلق).

الحوار مع البنيوية، أثراه ريكور بحوار مع التحليل النفسي من خلال
التأويل. محاولة حول فرويد». فهو يعتبر التحليل النفسي «حفريات» في
معنى الذي يكون فيه «الأريكي» (archè) من «أركيولوجيا» عبارة عن عودة
ليات الذات والغوص في خباياها ومكبوتاتها والتي تظهر على السطح
والخطابات والسلوكات) كرموز قابلة للقراءة والفهم. فهذه الحفريات في
تستهدف فقط فهم ما ينحصر في التجربة الإنسانية من رغبات وهواجس
وإنّما تتعدّاه إلى فهم الأصول البشرية المتجلية في الملاحم والأساطير
ات وثقافة العنف والشرّ. وهو الأمر الذي عالجه ريكور في بداية تكوينه
من خلال أطروحته حول «رمزية الشرّ». إلى هذه الحفريات النفسية،
ريكور التأويلات الفينومينولوجية ليعتبر الذات ليس فقط رموز منسية أو
في الغياهب وإنّما أفعال وإرادات تُكتسب في سياق تجربة إنسانية فريدة.
بالذات ليس نشاطاً معطى في السابق (الحفريات النفسية) وإنّما هو أيضاً
م إنجازها في اللاحق بمعية التجارب وبواسطة الرموز والعلامات أو أشياء

ا يكون ريكور قد امتحن ذاته في مرآة التأويلات المتقابلة التي ما انفك
ن منابعها الأطر الفكرية والأشكال المفهومية ويتجاوزها بصناعة مفاهيمه
، لم يدرج ريكور صراع التأويلات سوى لعَرض لعبته الخاصة على مسرح
راع، لأنّ تأويلاً واحداً لا يفي بقواعد اللعبة ولا يستنفد أغوار المعنى.
بالجمع أو تأويلات مختلفة هي اللعبة الفاصلة في إدراك المعنى، لكنه
شف في الوقت ذاته عن لعبة الهوية والاختلاف أو الذاتية والغيرية وسط
راع المؤسّس. فهو تأويل يقرّ بحقيقة «الهوية داخل الاختلاف وُفق ممارسة
تنفك عن المعاودة والمجاوزة».

II

التفسير والتأويل

من الثنائية إلى الجدلية

لقد خصّص پول ريكور فضاءً لا يُستهان به لإشكالية التفسير والتأويل، من وجهة نظر إبستمولوجية وفينومينولوجية، لمعالجة المعضلات التي تركتها هذه الثنائية مع دلتاي على وجه الخصوص. وكعادته، يفضّل ريكور قطع المسافات الطويلة والشاقّة وتخصيص الوقت الأوفر في معالجة المشكلات المعرفية بمساءلة المناهج ومناقشتها قصد توظيفها وتمحيصها. فلم يكتفِ بالرصيد المفهومي الذي منحته إياه فينومينولوجيا هسّرل أو أنطولوجيا هَيْدغر فضلاً عن الفلسفة التأمّلية (لاشوليي، ميرلوپونتي)، بل انكبّ على دراسة المناهج الإبستمولوجية التي تتيحها العلوم قصد معالجة إشكالية التفسير والفهم في حقل العلوم الإنسانية تماماً كما فعل غادامير. وهو ربما منعطف ضروري وحاسم في فك هذه المعضلات. وعليه، يزيح ريكور الإشكالية لتصبح المسألة عنده ليس فقط بين التفسير والتأويل، وإنّما بين التفسير والفهم. لقد اعتبر دلتاي أنّ التفسير هو نموذج العلوم الطبيعية الذي استعارته المناهج الوضعية قصد توظيفه في حقل العلوم التاريخية. أمّا التأويل فهو، في منظوره، ينحدر من الفهم ويتعلّق بالعلوم الفكرية أو العلوم الإنسانية عموماً. لكن، كما يرى ريكور، لم يعد التفسير رهين العلوم الطبيعية وإنّما أصبح آلية جامعة تنطبق على النماذج الألسنية. غير أنّ دلتاي ظلّ حبيس دور أو ثنائية أطبقت عليه المعالجة النظرية بحُكم اعتبار التفسير كآلية علمية والفهم خاصية نفسية. فيما وراء هذه الثنائيات العقيمة التي توقفت عندها الجهود النظرية في القرن التاسع عشر وفشل المحاولات الإختزالية الرامية إلى تأسيس طابع

«نفسّر أكثر لنفهم أفضل».
ة «نفسر لكي نفهم ونفهم لكي نفسّر» أو بالأحرى «نفسّر أكثر لنفهم أفضل».
التكامل بين التفسير والفهم من شأنه أن يحلُ المعضلات العالقة منذ الأسئلة
وحة التي تركها دلتاي بهذا الشأن والتي، كما لاحظ غادامير، أضرّت بوضعية
م الإنسانية بعد المحاولات الفاشلة في «فزيأتها» بالقوّة وهو سبب تعطّلها الآن
صار نطاقها. تحرير العلوم الإنسانية من النموذج العلمي البحت هو اختراق
ر الثنائية الفاصل قصد معالجة إشكالية التفسير والفهم في الحدود التي تتيحها
سوعاتها وحقولها النظرية. وعليه، ليس التفسير سابقاً على الفهم وإنّما هو
ذج يتواقت مع اكتناه موضوعات المعرفة وكلّما تعمّق التفسير في المقاربة
مقارنة والتحليل والإشتغال على الموضوع، إزداد الإدراك بهذا الموضوع ولا
ى للتفريق بين الفروع المعرفية أو سجن التفسير في دائرة العلوم البحتة والفهم
حلقة السيكولوجيا. يصبح التأويل عند ريكور عبارة عن كشف العلاقات
سمنية بين التفسير والفهم. وعندما يأخذ ريكور مثال السيميوطيقا البنيوية، يرى
ن هذا الفرع المعرفي يعطي الأولوية والصدارة للتفسير والعلاقات البنيوية بين
عناصر، أمّا الفهم فهو مسألة سطحية وثانوية. وهو ما اعتبره ريكور إزاحة نظرية
ندما انتقل التفسير من الحقل العلمي الصرف إلى الحقل الألسني والمنطقي. في
ذا السياق ينصبّ الفهم على العلامات (بدائل الأشياء الواقعة أو الآثار
المخلّفات) أمّا التفسير فإنه يعالج الوقائع البارزة. والعلامة ليست شيئاً آخر سوى
لتعبير عن رغبة عميقة تتجسد في خطاب أو أثر أو فعل أو هي عبارة عن استظهار
ما يُستبطن في الذات. والفهم هو إدراك كلّي وشامل لهذه العلامات.

ويعتمد ريكور على طاقة اللغة في الإشتقاق عندما يصبح الفهم comprendre
هو إدراك أو مسك prendre شامل وجماعي com لشيء ما. وهو ما يسمّيه
prendre-ensemble بمعنى com-prendre، وهو سانكروني أو تزامني أكثر منه
دياكرونياً أو تعاقبياً لأنه يخصّ بنية الفهم وصيغة الإدراك. وفي بُعده التعاقبي يصبح
الفهم هذه العلاقات الكائنة بين الوحدات المؤسّسة لحياة ما مثل السيرة الذاتية أو
البيوغرافيا كإدراك شامل لحياة المؤلف في ضوء تجاربه المعيشة وتصوّره للعالم.
... الأنطولوجي كمجاوزة لا مناص

(الفينومينولوجيا). ليس التفسير سوى وسيط يربط فهم العلامات بفهم الذات،
لكنه وسيط له أهميته إلى درجة اختزال الفهم إلى مجرّد تفسير صحيح ومعالجة
دقيقة للنصوص أو الرموز أو العلامات بمعنى الفهم بوصفه مسألة سطحية. يعكس
ريكور المعادلة ويقول: «الفهم هو جعل العملية الخطابية حاملة للإبداع الدلالي
(السيمانطيقي). ليس التفسير هو السابق ولكنه ثانوي مقارنة مع الفهم. بوصفه
تنظيماً أو تنسيقاً بين العلامات، يغدو التفسير مجرّد سيميوطيقا تتأسّس على قاعدة
الفهم من الدرجة الأولى والتي تخصّ الخطاب كفعل غير قابل للإنقسام وحريّ
بالإبداع»[1]. إذا كان التفسير مع دلتاي هو شرط إمكان الفهم، لأنّ الذات تستظهر
مكبوتاتها في الخطاب أو العلامة أو الرمز أو التحفة أو النبرة فإنّ أفضل طريق
لإدراك مقاصد الذات هو «تفسير» هذه الآثار البارزة؛ يعي ريكور الأولوية
والصدارة للفهم ليصبح التفسير مجرّد تنسيق أو وسيط. لكن لا ينسى ريكور الوعد
الفلسفي في جعل هذه الثنائية «جدلية» إفلاتاً من وهم يسعى لتقويضه ومجاوزة
لحدود رسمتها الهيرمينوطيقا الكلاسيكية مع شلايرماخر ودلتاي وظلت سجينة هذه
الحدود والقيود. والوعد الفلسفي في إضفاء الطابع «الجدلي» على إشكالية التفسير
والفهم هو طرح البديل الأنطولوجي، لتصبح قراءة النص ليس مجرّد لعبة لغوية في
نطاق الرمز والعلامة أو تكهّناً عبقرياً في سبيل إدراك المقاصد الخفية للمؤلف وإنّما
القدرة التأويلية على تشكيل عالم النص في ضوء مادته وشيئيته بالموازاة مع تشكيل
عالم الذات أو نسج رؤية بواسطة النص: «إنّ الذي يمكّننا من التواصل عن بُعد هو
مادة النص التي لا تنتمي إلى مؤلّفها ولا إلى قارئها»[2]. فالتأويل يبحث في ثنايا

(1) بول ريكور، من النص إلى الفعل، منشورات لوسوي، باريس، 1998، ص 26.
(2) بول ريكور، **مهمة الهيرمينوطيقا**، ترجمة خالدة حامد، مجلة «المعرفة» (دمشق)، السنة 40، العدد 452، ماي 2001، ص 82. «مهمة الهيرمينوطيقا» هو القسم الثاني من كتاب بول ريكور «من النص إلى الفعل». بقراءتنا للترجمة العربية والنص الأصلي وجدنا بعض الإختلالات، ربما تعود إلى اعتماد المترجمة على ترجمة إنجليزية للنص الأصلي الفرنسي. هناك إنعدام فقرة بكاملها تشكّل صفحة من النص الأصلي (ص 108) نفتقدها في الترجمة العربية (ص 80)، بالإضافة إلى فقرات عديدة تشكّل أهمية كبرى في فهم النص في رمّته. مصطلح divination كما ورد في النص الأصلي (ص 89) تمّ ترجمته بـ «التقديس» وdivinatoire بـ «اللاهوتي» مع أنّ المصطلح الأول يدلّ على التنبّؤ أو التكهّن بمعنى أن يضع القارئ نفسه محلّ المؤلّف ويستعيد اللحظات القصدية ... فكرة أثارها شلايرماخر عندما كان الفهم ... أخرج المؤلّف نصّه أو أثره إلى الوجود وهي ...

عن حركة داخلية تنظّم وتنسّق الأثر وعن طاقة هذا الأثر في سبق ذاته أو
ع خارج ذاته في سبيل إبداع عالم هو مادة النص أو شيئيته. وهذه الحركة
جة (الدينامية الداخلية والقصدية البرّانية) تؤسّس ما يسمّيه ريكور «نشاط
أو العمل الفعلي للنص[3]. يلخّص ريكور مهمّة الهيرمينوطيقا في هذا
س للنشاط المزدوج للنص. بهذه الجدلية التي تضع التأويل أمام حركة النص
لية وتوجّهه البرّاني، يتجاوز ريكور ثنائية التفسير والفهم ويجيب دلتاي
: «غاية الهيرمينوطيقا هي فهم المؤلف أفضل من فهمه لذاته». يعترض
على هذا النزوع الذاتوي ليصبح التأويل ليس أن نفهم النص أفضل ممّا أراد
احبه أو يكون الفهم الذاتي أعمق وأنفذ من فهم المؤلف لنصّه وإنّما متابعة
نشاط الداخلي والخارج للنص عبر علاماته المنتظمة في عالمه وقدرته على
ل فضاء تجد فيه الذات أو القارئ أشكال تنقيبه عن المعنى، وأنماط سبره
لة أو العلامة. بهذا المعنى يتيح فهم النص إعادة تفسيره وتنظيم فضائه
لي، وهنا يتبدّى تأويله بمعنى في جدلية الفهم والتفسير على مستوى المعنى

رهين التصوّر السيكولوجي. أمّا مصطلح «التقديس» الذي استعملته المترجمة فمعناه sacralisation واللاهوتي هو divin. فوقع إذن الخلط بين divination الذي هو التكهّن وdivinisation الذي هو التأليه والتقديس. كلمة Kunstlehre الألمانية تدلّ في الواقع على الآلية أو التقنية والمتضمّنة على الفن واستعمال «تكنولوجيا» من طرف ريكور هو مجرّد مجاز، لكننا نجد المفردة بحرفيتها في الترجمة العربية بمعنى «مشروع التكنولوجيا» كمقابل لـ: «projet d'une Kunstlehre, d'une technologie» (ص 88). حديث ريكور عن مادة النص أو شيئيته la chose du texte لا يستنفد المفردة الألمانية die Sache ومعناه «الشيء» (على وجه التقريب) وهو ربّما الذي يجعل الترجمة متعذرة لهذه المفردة لأن تاريخ أوجينالوجيا المفاهيم والمفردات تختلف من لسان إلى آخر. على غرار المترجمين الفرنسيين، استُعملت الصيغة العربية «التاريخ الفاعل» l'histoire des effets كمقابل للعبارة الألمانية Wirkungsgeschichte والتي آثر البروفيسور جون غروندين (أستاذ الفلسفة في مونريال بكندا وأشهر متخصّص في الهيرمينوطيقا المعاصرة) بترجمتها إلى le travrail de l'histoire أي نشاط التاريخ أو الوظيفة الفعلية للتاريخ.

أنظر: جون غروندين، **مدخل إلى هانس غيورغ غادامير**، منشورات سيرف، باريس، 1999.
وأيضاً: جون غروندين، **الوعي بنشاط التاريخ ومشكل الحقيقة في الهيرمينوطيقا**، أرشيفات الفلسفة، عدد 44، 1981، ص 435 ـ 453. وهي ترجمة أقرب إلى روح النص بحُكم حديث ريكور نفسه عن «نشاط النص» le travail du texte. فنشاط التاريخ عند غادامير يؤدّي دلالة مماثلة

المحايث للنص[4]: «الفهم بوصفه إعادة تأسيس عبارة عن خيال بالمعنى الفعلي أي إنتاج فكرة eidos مخطُطة نتعرّف من خلالها على ذواتنا»[5]. والإزاحة الأنطولوجية التي حققها ريكور في هذا المضمار هو اعتبار الفهم ليس فقط «نمطاً في المعرفة» mode de connaissance وإنّما هو «نمط في الوجود» mode d'être؛ ليس فقط إبستمولوجيا كما أراد له دلتاي ومدرسته وإنّما أيضاً أنطولوجيا كما تجلّت عند هَيْدغر وغادامير. الفهم بوصفه نمطاً في الوجود هو التدليل على المشروع الذي يفتتحه النص ويشكّل بواسطته عالماً تتعرّف فيه الذات على ذاتها. والهيرمينوطيقا تتلخّص عند ريكور في هذه الإرادة المعرفية باكتشاف الذات عبر النص وبواسطته أو الهيرمينوطيقا بوصفها نمطاً في الوجود همّها «الوجود ـ المؤوّل». إنّها باختصار «أنطولوجيا النص» كما آثر الفيلسوف اللبناني علي حرب تسميتها: «وحدها النظرية الجديدة التي أوثر تسميتها «أنطولوجيا النص»، تعيد الاعتبار في آن للنص ولتفاسيره وقراءاته. وذلك بقدر ما تتعامل مع الخطاب بوصفه مصدراً للمعنى أو منتجاً للحقيقة. فالفكر والقصد والعني، كل ذلك يمرّ في مخرطة اللغة ويخضع لتقاطيع الخطاب»[6].

والملاحَظ أنّ هذه الجدلية بين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا في تأسيس قواعد التأويل تلازم جلّ كتابات ريكور سواء تعلق الأمر بمشكلات نظرية في مقاربة النص أو تأمّلات أدبية وفلسفية في اللغة والمجاز والسرد والزمن والتاريخ أو مطارحات عملية في الأخلاق والسياسة والذاكرة واليوتوبيا. ليس بإمكاننا الإلمام الكافي بكلّ هذه القضايا لأنها ستأخذ مكاناً شاسعاً من هذا الكتاب، لكن سنتوقّف عند محطّات مهمّة تتعلّق بالمجاز والسرد وعلاقتهما بالتاريخ والأدب والتأويل، أمّا سؤال الأخلاق وقضايا السياسة في فلسفة ريكور فلنا فيها حديث في فرصة أخرى.

---

(4) المرجع نفسه، ص 38.
(5) جون لادريير، التأويلية والإبستمولوجيا، في «بول ريكور: تحوّلات العقل التأويلي»، منشورات سيرف، باريس، 1991، ص 111.

III

الخطاب والرواية والبلاغة

من نسق اللغة المغلق إلى عالم النص المفتوح

إشكالية التفسير والفهم تراود ريكور حتى في تطرّقه إلى قضايا اللغة
لكن في كل مرّة يقتحم فيها فضاءً معرفياً أو يجوب بها أرضية فكرية يغيّر
وإستراتيجياته بإدراج الآليات المفهومية السابقة ومجاوزتها. لأنّ ريكور
كل خطوة فكرية إلى تبديل مواقعه واستبدال مفاهيمه حسبما تتيحه عملية
والتمحيص والإضافة فضلاً عن فتوحات المعرفة الإبستمولوجية وثورات
ت الألسنية والأدبية. يجدر بنا في هذا المقام التطرّق إلى القضايا التي
يكور في أولويات فكره التأويلي ونخصّ بالذكر: الخطاب وعلاقته باللغة
والإستعارة ثم البلاغة وعلاقتها بالشعرية والتأويلية ومسألة الرواية والسردية
. وهذه المباحث لا تنفك عن محور رئيسي خصّص له ريكور ثلاثيته
«الزمن والرواية» لدراسة مشكلات الزمن والسرد والعلاقة بين التخييل
. وهذه القضايا، كما سبق الإشارة، تنخرط كلّها في السجال الذي عاينه
ع التأويلات المختلفة والنزعات الفكرية. ففي كل مرّة كان هنالك فكرة
لى ساحة السجال، يبدي ريكور رأيه بإنتاج نصوص أو كتب يزيد بها ثراءً
ثراءً معرفياً لمذهبه التأويلي.

«صراع التأويلات» عاين السجالات بين البنيوية والفينومينولوجيا والفلسفات
ر المتعالية، و«الإستعارة الحية» وثلاثية «الزمن والرواية» عايشا الجدالات
بة اللغة والعلاقة بين العلامات والوقائع كما تشهد على ذلك النقاشات
الت أدارها بنڤنيست وغريماس وياكوبسون تحت اسم السيميائية وكتاباته

التطوّر الداخلي للفلسفة التأويلية وحاولت الخروج من الدائرة المغلقة للدراسات البنيوية والسيميائية لتنفتح على عالم الفعل والتواصل وتعتني بدراسة مشكلات الرواية في التاريخ وأشكال السرد وأنماط الدلالة وإشكاليات القراءة والفهم ومشكلات التواصل والفلسفة العملية أو مشكلات السلوك عموماً l'agir التي ستؤول في اللاحق إلى التفكير في قضايا السياسة والأخلاق والإيديولوجيا والعدالة والذاكرة.

ما يهمنا في هذه الدراسة هو الوقوف عند قضايا لغوية وأدبية وعلاقتها بالرواية والتاريخ. الملاحظ أنّ ريكور لم يتطرّق إلى اللغة والأدب سوى لدراسة قضايا لها علاقة بالتاريخ والتأويل والفلسفة العملية، لكن هذه القراءات في الخطاب والسرد أثارت أشياء جديدة بالإهتمام وأثرت الحقول اللغوية والأدبية.

1 ـ المعنى بين اللغة والخطاب:

ينطلق ريكور من قاعدة أساسية «**كل خطاب يتمّ إنجازه كحدث ويتمّ فهمه أو إدراكه كمعنى**»[1]. فهذه القاعدة تثير مسائل جوهرية في القضايا اللغوية وهي: الخطاب والمعنى والحدث. فهل هناك علاقات ثابتة أو متغيّرة بين هذه العناصر؟ ما هو الفرق بين اللغة والخطاب؟ وما معنى «إنجاز» الخطاب كحدث و«إدراك هذا الخطاب كدلالة؟ فحول هذه الأسئلة سيكون مدار الحديث حول المعنى وتمفصله مع الخطاب.

الخطاب، حسب ريكور، هو «حدث اللّغة»[2]، ويقارن ريكور بين اللغة والخطاب لإمكانية استنتاج العلاقات أو أوجه المطابقة والاختلاف بينهما.

ـ بينما يتحقق الخطاب بشكل زمني وراهني، فإنّ نسق اللغة هو إفتراضي أو تقديري ولا ينخرط في الزمن الفعلي.

ـ إذا كانت اللغة تفتقر إلى ذات بعينها لأنها الموقع المحايد مطلقاً والذي تشغله كل ذات في صياغة خطابها، فإنّ الخطاب يحيل دوماً إلى قائله.

---

(1) حول مسائل اللغة والقول والكتابة والخطاب أنظر «ما هو النص؟» (ص 153 ـ 178) و«النموذج النص ـ الفعل بوصفه نصاً» (ص 205 ـ 236) في: من النص إلى الفعل، المرجع نفسه.

ره إلى «حول» ما يعبّر عنه وهو أشياؤه ووقائعه بالذات يخلص ريكور
لة النص ليست «وراء» هذا النص بمحاذات قصدية المؤلف، ولكن
جهة المرجعيات أو العوالم التي يفتحها ويتيحها.

جاز لنا رسم دوائر الثلاثية تفسير
يل يمكننا تخطيطها على الشكل
سم المقابل).

تأويل

تفسير

فهم

ر: هو التنسيق الرمزي للدلالات
وآليات.

م: هو الإنتقال من دلالة النص
عية الخارجية على سبيل المطابقة
ب بما تتيحه المصداقية.

ل: هو الإنتقال داخل مرجعية النص من المعنى إلى الحدث أو الواقعة

راسته «التأويلية والسيميائية»[4]، يشرح ألان صودان بتفصيل أوجه
ن الهيرمينوطيقا والسيميوطيقا موضّحاً النقاط التي أشرنا إليها من قبل
الإعتماد المستفيض الذي خصّ به ريكور لسيميائية غريماس صاحب
لشهير «**في المعنى**» (الجزء الأوّل: 1970؛ الجزء الثاني: 1983)،
لوسوي، باريس. وجه التقاطع أو التقارب بين تأويلية ريكور وسيميائية
جلّى في:

ة مفهوم المرجعية الذي لا يخصّ فقط الواقع الخارجي أو «خارج
ما أيضاً مادة الرواية أو عالم النص.

ة مفهوم القراءة الذي لا يبحث فقط عن ذاتية المؤلّف القابعة وراء
كن أيضاً العالم الذي يفتحه النص والذي تجد فيه الذات ذاتها.

ل ريكور: **تحوّلات العقل التأويلي**، منشورات سيرف، باريس، 1991، ص 159 ـ 173؛
السيميائية أنظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي، **معرفة الآخر: مدخل إلى**

وهذه الإزاحات تهدف إلى مجاوزة النزعتين الذاتوية والموضوعانية، بمعنى البحث عن حقيقة النص لا تكمن في علاقته بعالم خارجي ملموس أو ارتباطه بذاتية معينة وإنّما في ضرورته أو في كينونته بالذات والتي تنتج عن قواعد ضمنية في الصياغة والبناء وهو ما يسمّيه ريكور بـ «نشاط النص».

ويعيد ريكور إستثمار القاعدة «إنجاز الخطاب كحدث وإدراكه كمعنى» في معالجة مشكل الإستعارة[5]. الخطاب هو الأرضية المشتركة بين نظرية النص ونظرية الإستعارة. والنظام المغلق للخطاب (النص) هو ما يسمّيه ريكور «الأثر» (œuvre). فأين تبدأ الإستعارة؟ حسب ريكور يشكّل الأثر «نصاً» كامتداد أقصى باعتباره جملة من النصوص وتشكّل الكلمة الوحدة الأولية للإستعارة كحدّ أدنى. وتركّز الإستعارة على ثنائية الحدث والمعنى أي الخطاب في عملية تشكّله وفي طريقة تدوينه وتثبيته. وتكمن الإستعارة عنده في التغيّر السياقي للدلالة، لأنه في المنطوق المجازي يعمل السياق على إنتاج دلالة جديدة وهي الحدث بمعنى على تشكيل الخطاب كحدث وإدراكه كدلالة وهذا التحوّل في الدلالة يؤسّس الإستعارة بامتياز.

2 ـ الزمن والرواية والسرد:

على غرار المفاهيم المؤسّسة لحقله الفلسفي، انكبّ ريكور على دراسة مشكلات الزمن والرواية وعلاقتهما بالتاريخ. ويقصد ريكور هنا بالرواية طريقة سرد الأحداث وكيف يتمفصل التاريخ مع التخييل fiction. هذه التقنيات في سرد الأحداث وكتابة التاريخ لها بدون شك علاقة بالدراسات الأدبية ويشهد على ذلك قراءة ريكور لأعمال ڤيرجينيا وولف وتوماس مان ومارسيل پروست[6].

جعل ريكور من أعمال الفلاسفة والأدباء تتخاطب وتتكامل قصد سبر أغوار

---

(5) أنظر: پول ريكور، **الإستعارة الحيّة**، منشورات لوسوي، 1975؛ وأيضاً پول ريكور، **الإستعارة والمشكل المركزي للهيرمينوطيقا**، المجلة الفلسفية (لوڤان)، المجلد 70، العدد الخامس، فبراير 1972، ص 93 ـ 112.

(6) هذه النماذج أوردها ريكور في ثلاثيته «الزمن والرواية»؛ أنظر أيضاً إمانويل ماكرون، **حضور وأصوات الكتّاب** في المجلة الأدبية الفرنسية، ملفّ خاص حول پول ريكور، العدد 390، سبتمبر

ت التي يوظّفها والمفاهيم التي يستخلصها. حديثه عن أرسطو وأغسطين
مع إدراجه لبروست و وُولف في سبيل تحديد خاصية الزمن وكيف يشتغل
ع أو يتقطّع داخل الرواية أو السرد وكيف يتم تصوّره بين الواقعة التاريخية
ث العيني وبين الرواية أو الكتابة المعلّقة للحظة الزمنية ومثبّتة هذه اللحظة
ب. مبتغى «الزمن والرواية» كما كتب ريكور هو اقتناص الإرتباط الدلالي
يفة السردية والتجربة الإنسانية للزمن. فهو يتبدّى في الدسيسة أو العقدة أو
intrigue بوصفها إعادة تشكيل العالم الذي يتيح صياغة بنيات جديدة في
فهو على غرار وقائعية النص التي تدفع القارئ ليس للتماهي مع المؤلف
زو عوالم ممكنة يتيحها النص وتفتحها أحداثه أو مادّته. فالزمن البشري
ط مادة الرواية أو الحكاية وإنّما هو معاش كتجربة متقطّعة ومؤسّس ضمن
كي تاريخاً معيّناً. وهذا السرد يمكنه أن يكون تاريخي أو تخييلي. فهو
ادة التفكير حول المعضلة الزمنية بوصفها مشكلة وجودية ومعرفية حول
فالتجربة الإنسانية للزمن تقوم على السردية رغم الطابع «الإشكالي»
فالسرد يعمل على تجميع التبعثر وتنسيق التناقض الظاهر أو يعيد تشكيل
المعاشة والمبعثرة في وحدة التاريخ ويمنحها الصرامة الزمنية. وبوصفه
عن» الزمن، فإنّ السرد يجوب هذه الضفّة الجامعة بين التاريخ والتخييل.
دل ضروري وحيوي يميّز التاريخ والرواية: الرواية هي تاريخ في حاجة إلى
معايير تاريخية والتاريخ لا يستغني عن الرواية أو السرد في تجميع أحداثه
علّة حدوثه.

ذه الوظيفة السردية لا تنفك عن تمثل محاكاتي mimesis هدفه إنتاج
علي في الخيال أو المخيّلة أو صيغة عملية تتطابق مع الأحداث المروية
تختلف عنها. فهي تضمن وحدة هذه الأحداث وخلودها عبر الرواية.
السردية تقوم بدور الفهم بوصفها همزة وصل بين متن الحدث ومرجعيته
، أمّا الرواية فهي ذات طابع تفسيري - تنسيقي عبر الأسباب والمسوّغات
نها بعللها وصُدَفها.

رواية الأدبية تختلف، حسب ريكور، عن الرواية اليومية من حيث أنّها لا

عن الحياة الإجتماعية لتدخل عالماً مغايراً حيث يعبّر الإغلاق أو الصورة السانكرونية عن أولوية العلاقة التناصية مقارنة مع علاقة الأدب بالحياة.

وفعل السرد يعبّر عن نمط إجتماعي في المبادلات اللغوية بين المخاطِب والمخاطَب. فهو يتطرّق إلى الطابع الإجرائي والدينامي المنتج للحبكة أو الدسيسة. فهذه الأخيرة تُعتبر، مع الحكاية التخييلية la fable، شمولية زمنية حيث العلاقة العضوية بين الكل والأجزاء تغلب على العلاقة الجمعية وُفق الخطية الكرونولوجية للرواية. العملية المحاكاتية بوصفها إعادة تشكيل الحياة ترتبط بالسرد باعتباره تبادل اجتماعي. فالرواية تصبح موضوع تحليل بوصفها نسقاً منظّماً من العلامات والسرد يحقق الفهم وعلى أرضيته يتم إنتاج المعنى: «التاريخ والتراث والسرد هي كلها الوسط الذي يحيا فيه المعنى»[7]. فليس هذا المعنى مجرّد تنسيق بنيوي بين العلامات وإنّما له كينونة في التجربة الإنسانية يمكن استشفاف آثارها في الأفعال والسلوكات والملاحم والوقائع والقرارات، ويشكّل «العقل السردي» محتوى هذه التجربة الإنسانية بتجميع أشتات الزمن ورواية فصوله وفصائله. في دراسته «الإبستمولوجيا وأنطولوجيا الرواية»[8]، يبحث ديڤيد كار عن القبليات الفلسفية للرواية وعن الشيء الذي يجعل الفعل السردي عملاً ممكناً. فهو يرى، بناءً على أعمال ريكور وخصوصاً ثلاثيته، أنّ فعل السرد في حقل التاريخ هو الفعل الذي تتأسّس بموجبه معرفتنا بالماضي. فلا يمكن معرفة الوقائع الماضية دون «عقل كتابي» raison graphique (كما نظّر له الأنثروبولوجي جاك غودي Jack Goody) يقتنص هذه اللحظات العابرة ويؤرشفها في قوالب تتخذ شكل مخطوطات أو كتب أو مؤسسات. فالرواية لها خاصية تأسيسية، لأنها لا تنقل وتحتفظ بالحقيقة التاريخية، لكن فعل التأسيس ذاته لهذه الحقيقة. ولمّا كانت الفينومينولوجيا والأنطولوجيا تقومان على فعل التأسيس ursprung، فإنّ للرواية إمكانية إكتساب «نمط وجود» في السرد أو يمكن الحديث بالأحرى عن «أنطلجة» ontologisation مفهوم الرواية. هكذا تفلت هذه الأخيرة من الوزن الثقيل لنمط

---

(7) جيلبرت هوتوا، من النهضة إلى ما بعد الحداثة: تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، منشورات دوبوك الجامعية، باريس - بروكسل، 1997، ص 358.

كما تجسّده المعرفة التاريخية إبستمولوجيا، لتكتسب، على الصعيد
وجي، نمطاً في الوجود ولتصبح، باختصار، «إمكاناً» وجودياً. وهو ما
عتماد ريكور على المعرفة التاريخية كما جسّدتها المدارس التأريخية
وها مثل مدرسة الحوليات (مارك بلوك وفرناند بروديل) وأيضاً پول ڤاين
دو سارتو. فهو يناقش إنتظامات التاريخية وأشكال الزمانية كما أسّستها
الحوليات وفي مواجهة الطريقة الجنيالوجية لپول ڤاين التي تسلّم فقط
ت اللانهائية للأحداث بإقصاء هذه الأخيرة، يطرح ريكور الطابع المزدوج
ة التاريخية: الواقعي والخيالي. كما أنّه يستفيد من أطروحات ميشال دو
خذاً عنه مفهوم الدَيْن la dette ورافضاً التماثل المطلق الذي أقامه دو سارتو
اقع التاريخي والغيرية الراديكالية. والطابع الأنطولوجي للرواية التاريخية
عند ريكور في هذا التخييل الضروري في التأريخ ولكنه تخييل لا ينفك عن
الحقيقي. هو مجرّد تعبير عن واقع آفل يقتضي الرواية والحكاية ولا ينفك
معنى عن الخيال الخلاّق. من هنا كان السرد وثيق الإرتباط بالخيال بحُكم
واقع زائل ينبغي حكايته أو روايته لإعادة تشكيله وُفق نماذج ومعالم وتثبيته
ب يحتفظ بدلالته ويضمن له السيرورة عبر القراءة والتأويل.

ن هنا يعتبر ريكور أنّ الأجناس السردية تحيل إلى التأريخ وإلى التخييل
على وظيفة مزدوجة: ترتبط بواقع آفل وهي مختبر الزمن الآتي المبدي لكلّ
ت الممكنة. والسرد هو هذا الإمكان الذي يسمح للفعل بالظهور. فكلاهما،
عل l'action والسرد la narration يعملان على إضفاء الطابع «الشكلي»
كالي» على الزمن. الطابع الشكلي يتمثل في الرواية عبر وظائف التنسيق
ة structuration والطابع الإشكالي من خلال العقدة أو الحبكة باعتبارها
التجربة الإنسانية أمام وقائعها وطريقة تدوينها وحكايتها. من هنا سلّم
بالطابع «المعضلي» للزمن، لأن التاريخ أو المساحة الزمنية للأفعال والوقائع
محور الذي يدور حوله التفكير المزدوج حول الزمن والوسائط (النص
ة)، والفعل يحيل إلى التاريخ تحت مشكل الوعي التأويلي وأيضاً تحت
التاريخ المروي. معتمداً على فلسفة دلتاي في «عالم الحياة» Lebenswelt،

عن طريقة تنظيمها في الخطاب أو تجزئيها في الرواية أو تمثلها في الخيال أو تثبيتها في النص أو تأويلها في القراءة أو تجسيدها في الذات كدلالة مدركة وإمكان مفتوح.

3 ـ البلاغة في أفق الشعرية والتأويلية: الواقع والمتخيّل.

فضلاً عن الخطاب والرواية وكل الفنون السردية الناتجة عنهما كما عالجها ريكور في كتاباته الوافرة والثرية، يعطي قسطاً من الوقت والجهد الفكري في معالجة مسألة البلاغة التي لا تنفصل عن الأشكال الفكرية والأدبية التي تحدّث عنها ريكور بإسهاب. نشير على وجه الخصوص إلى نصّ جدير بالإهتمام عنوانه «البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا»[9]. ينطلق ريكور دائماً من الوحدة الأولية للخطاب في قراءة المفاهيم الكبرى التي ميّزت النص الفلسفي والأدبي في الثقافة الغربية ويعني بها في هذا السياق «الجملة». وعلى غرار الرواية أو الخطاب الذي انطلق فيه ريكور من قاعدة رئيسية تجعل من الخطاب حدثاً منجزاً ومن فهمه دلالة مدركة؛ في معرض حديثه عن البلاغة وعلاقتها بالشعرية والتأويلية يجعل ريكور من معالمه الفكرية القاعدة التي تقول أنّ «شخصاً يقول شيئاً لشخص حول شيء ما». والملاحظ أنّ الفلسفات التأويلية منذ هوسّيرل تأسّست على قواعد مشتركة تجعل «الوعي هو الوعي بشيء ما» (هوسّيرل) أو «الفهم هو فهم شيء ما» (غادامير)، فهناك دوماً عنصر «الموضوع» الذي يظهر أمام الذات. ولم يتوان ريكور عن استحضار هذه الصيغة الفينومينولوجية لأنّ المبتغى من أطروحات ريكور هو «الموضوع» الذي يكون عليه وضع ما مثل أساليب المخاطبة التي تتركّز حول حقيقة «الموضوع» كعنصر مستقل وخارج الذات يمكن مقاربته في خصوصيته أو حقيقته الفينومينولوجية، وهو ما تعبّر عنه هذه المقولة المركّبة من ثلاث لحظات:

اللحظة الذاتية: وهي الشخص المتلفظ بعبارة تؤدّي وظيفة عملية (spœch act) كما عالجها بإسهاب فلاسفة التحليل وخصوصاً أوستين وجون سيرل. وهذه العبارة تخضع لقواعد تجعل منها شهادة أو تقريراً أو وعداً.

---

(9) ترجمه إلى العربية مصطفى النحّال، مجلة فكرة ونقد (الرباط/المغرب)، عدد 16، شباط (فبراير)

اللحظة الموضوعية: وهي اللفظ في خصوصيته الذي يربط المعنى بمرجعيته خارجية.

اللحظة التواصلية: وهي إسناد اللفظ إلى شخص آخر على سبيل التواصل المخاطبة.

تأخذ البلاغة بُعداً خطابياً يتعدّى المستوى المحصور للجملة، لأنّ البلاغة كما تجلّت في المدينة الإغريقية اشتملت على حقائق ميتالغوية بالمعنى المديني للكلمة، أي إنتشارها في المجالس والمحاكم والمجامع. فلم تنفصل بهذا المعنى عن المساحة الجماهيرية أو «الأغوار» Agora. وإذا تجسّدت البلاغة في المؤسسات والتجمعات، فإنّ الدور الذي تؤدّيه في هذه المساحات الميتالغوية هو «البرهنة» أو فن الحِجاج باستعمال أساليب إستدلالية تُعلي من شأن الحُكم أو التمييز أي تقنيات العزل أو النظر قصد الفصل بين الحقيقي والزائف أو الصحيح والخاطئ. فالبلاغة هنا تتوسّط الجدل والسفسطة بالمعنى الذي تميّز فيه بين الإستدلال البرهاني والخطابة المنمّقة. لكن تظل الغائية المسندة إلى البلاغة هي «تحقيق الإقناع وبهذا المعنى يمكن تعريف البلاغة بصفتها تقنية للخطاب الإقناعي»(10). والإقناع هو فنّ التأثير أو فنّ تحويل الخطاب إلى فعل عملي أي تجسيد الخطاب كممارسة عملية ويظلّ الإقناع حسب ريكور رهين الإجماع، بمعنى لا يمكن إنتاج الخطاب والرغبة في تحقيقه كممارسة إلاّ إذا انخرط في سياق الأفكار أو القيم المسلّم بها والتي توجّه أو تدير الرأي العام. إذا كان الحال كذلك تصبح البرهنة مجرّد دور لا يرتقي إلى الإبداع وإنّما مجرّد إقناع خاضع لإجماع ومبتغاه التسلية والإمتاع. وقد تصبح البرهنة عبارة عن ختال أو خداع إذا انتقلت إلى زخرف القول والسفسطة أو فن التدليل على أمور توضع في مواطن أخرى غير تلك المتفق عليها وتنزلق هكذا إلى الإيديولوجيا بوصفها المسار المنحرف أو المتفسّخ للبلاغة، رغم ما تتمتع به الإيديولوجيا من خزائن رمزية أو ذاكرات جمعية أو قيم مشتركة. يربط ريكور بين البلاغة والشعرية بوصفهما صناعة

الحكاية في طابعها الإشكالي وليس فقط في عنصرها الشكلي أو الخطابي. والطابع الإشكالي للحكاية في الشعرية يصوّر مشاهد الملحمة أوالهزل أو المأساة (الكوميديا والتراجيديا) أمّا الطابع الشكلي للبلاغة هو مجرّد فنّ في البرهنة والإستدلال. لكن لا يفصل ريكور بين هذين الشكلين لاشتمال أحدهما على الآخر بصورة نسبية وخاصّة جدّاً، لكن ينتفي الطابع الحجاجي في الشعرية بالمعنى الغائي للكلمة. فليس غاية الشاعر أن يبرهن أو يستدل وليس هدف الخطيب أن يولّد الحبكات أو يبدع مشهداً متميّزاً ومثيراً. البلاغة ترتبط بمساحتها البرهانية وفضائها المديني أو المكاني بالمعنى الملموس للكلمة (مراسيم، محاكم، مجالس...) أمّا الشعرية فإنّها تتسامى بالبُعد التخييلي في السرد وتصبح هكذا «محاكاة خلاّقة» ليس بالمعنى الذي تنسخ فيه الأصول أو تضحى مجرّد صدى لصوت أصيل وإنّما بوصفها إعادة إبتكار وإلباس حلّة جديدة. الشعرية هي بالضرورة «إلتباس» ومحاكاة خلاّقة بواسطة الحبكات داخل الحكايات «إنّ المحاكاة بالفعل ليست نسخة بقدر ما هي إعادة بناء بواسطة الخيال الخلاّق»(11). هكذا تتجاوز الشعرية بنيوية البلاغة بإدراجها للحبكة في الحكاية (أو الميتوس Muthos) عبر فاعلية المحاكاة أو الفعل التخييلي الخلاّق. بتعبير آخر، تنتج البلاغة الحِجاج في نطاق الإجماع والإطار المكاني المحسوس بينما تبدع الشعرية الحبكات في الحكايات في سياق المكان المتخيّل (اليوتوبي). من هنا كانت اليوتوبيا «المكان المفترض والمتخيّل» وكانت السياسة أو الإيديولوجيا «المكان الواقعي» الجامع لأوجه البرهنة والإقناع أو الإنزلاق نحو السفسطة وارتداء القناع. بعد البلاغة والشعرية، يعالج ريكور فضاء التأويل أو المكان «النصّي» (الديني أو الرمزي) الذي ظهر فيه التأويل وتشكّل وتطوّر في مراحله التاريخية وأشكاله الثقافية. يقول ريكور «لقد أصبح التأويل اليوم يعني ترجمة دلالة سياق ثقافي معيّن إلى سياق ثقافي آخر وُفق قاعدة مفترضة لتكافؤ المعنى»(12). وهذه الترجمة أو النقل لا ينفك عن صيغته اللغوية بمعنى تقنيات القراءة والتحليل اللغوي أو الفيلولوجيا وأيضاً الترجمة والإشتقاق والغاية كلّها من وراء ذلك هي تبدّل السياق (اللغوي والثقافي) واحتفاظ المعنى ببداهته

(11) المرجع نفسه، ص 111.

أصلية. هذه العملية تفترض مسبقاً أنه ثمّة تراث يتمّ نقله أو تحويله ويؤدّي تأويل بمعية الترجمة والفهم هذا النقل أو إعادة إبتكار التراث بصيغ مختلفة وفي سياقات مغايرة. وتقنيات القراءة والتفسير والشرح تلعب كلّها دور البرهنة التي جدها في البلاغة إلاّ أنّ الهيرمينوطيقا لا تعترف بالطابع القطعي للحِجاج بالإنتصار حُكم على حساب الأحكام الأخرى وإنّما تترك المجال مفتوحاً أمام لعبة السؤال الجواب أو جدلية المساءلة والحوار. همّ التأويل هو أن يعبّر النص عن كموناته إمكاناته دون اللجوء إلى لعبة المفاضلة أو الإقصاء. النص مفتوح أمام الإمكان الرجحان وتكمن أهميته في تدليله الواسع والمستمر على معناه دون القبض عليه و حصره. يقول ريكور «وفي هذا الصدد يبدو لي أنّ الهيرمينوطيقا هي إلى شعرية أقرب منها إلى البلاغة التي أسلفت أن مشروعها يكمن في الإقناع. الهيرمينوطيقا بدررها تحتاج إلى الخيال المتواصل في بحثها عن فائض لمعنى»[13].

على غرار الشعرية، تتجاوز الهيرمينوطيقا فضاء البلاغة الواقعي لتقيم علاقات وثيقة بالمجاز والخيال وإذا كانت الشعرية تحيل إلى مكانها المتخيّل أو المجازي، فإنّ الهيرمينوطيقا بدورها تدلّ على عالم النص أي عندما يؤسّس النص مرجعيته الذاتية فيما وراء إحالة الكلمات على أشياء خارجية. وهذه المرجعية الذاتية ليست مجرّد تنسيق بنيوي وإنّما اكتشاف عالم مجازي لا يمكن استنفاده على غرار الفضاء الشعري الذي يحيل إلى عوالم وكائنات هي مادّته الشعرية بالذات وليس مرجعية خارجية أو ميتالغوية. يخلّص ريكور وظائف البلاغة والشعرية والتأويلية كما يلي: «فالبلاغة تظلّ فنّاً للحِجاج يهدف إلى إقناع الجمهور فأفضلية رأي ما على آخر منافس له. وتظل البويطيقا (أو الشعرية) فنّاً لبناء الحبكات بهدف توسيع المتخيّل الفردي والجماعي، في حين تظلّ الهيرمينوطيقا فنّاً لتأويل النصوص في سياق مخالف لسياق مؤلّفها وجمهورها الأوّلي بهدف اكتشاف أبعاد جديدة للواقع»[14].

ميشال دو سارتو

منابع التجربة
و
منازع الكتابة

I

أُقيانوسية التجربة العرفانية
الكتابة الصوفيّة

ميشال دو سارتو (1925 ـ 1986) هو من أشهر المفكرين الفرنسيين المعاصرين وأحد روّاد النقد التاريخي والأدبي والفلسفي إلى جانب فوكو ودريدا ودلوز. يتمتع بأسلوب علمي وأدبي يتراوح بين القراءة الإبستمولوجية والتنظير الفلسفي وبين التحليل العلمي والطرح النظري. فهو، فضلاً عن كونه أشهر المختصين في التصوّف المسيحي وعلم التصوّف المقارن[1] يجوب قارات الفكر ويتصفّح وثائق التاريخ بحثاً عن الآخر المطموس وهو أيضاً مؤرّخ واسع الإطّلاع من خلال كتابه الشهير «كتابة التاريخ»[2] ومحلّل نفسيّ ربط علاقات متميّزة مع جاك لاكان وكان عضواً في المدرسة الفرويدية التي أسّسها، فضلاً عن كونه ألسنياً يتتبّع باهتمام هندسة العبادة الصوفيّة ويستقصي إشارتها الرمزية. وتكمن أصالة دو سارتو وجدّيته في توظيف آليات العلوم الإنسانية وخصوصاً الألسنية والنفسية منها في قراءة النصوص العرفانية. فمغامرته المعرفية تدعو إلى الإعجاب بهذه الشخصية المتميّزة التي استطاعت ببراعة وحذق أن تخضع النص الصوفي إلى الفحص والتشريح والتي غيّرت نظرتنا تماماً لعلاقة النص بقارئه وخصوصاً إذا كان ذا بنية أسطورية بالمعنى الذي تتعالى فيه الدلالة ويتقدّس الحرف (وحدة المبنى وتعالي المعنى) مثل النص الصوفي. لا تزال نظرتنا لهذا النص نظرة تقديسية وتبجيلية وانتقائية تبحث فيه عن قداسة القصد والوحدة العضوية والحيوية لعناصره، إذا استثنينا طبعاً

(1) Michel de Certeau, La fable mystique, I, Paris, Gallimard, 1982.

القراءات النقدية[3] التي تفحص هذا النص من الداخل وتعيد قراءته وتقييمه في ضوء الأدوات الحفرية والنقدية المعاصرة. يعلّمنا دو سارتو أنّ النص الصوفي يتكلّم بالعبارة وعبرها. فهناك انفصالات وانزياحات لا تنضب تغيّر باستمرار هذا النسيج العرفاني وتؤسسه كخطاب تحتويه آليات التحليل النفسي والحفري واللغوي بحذافيرها. فما دام النص الصوفي خطاباً مثبتاً بالحرف والعبارة، فهناك دوماً إمكانية معرفية في قراءته نقدياً بمعزل عن كل إكراه دوغمائي أو اتّجاه إيديولوجي.

العنوان الذي اخترناه في قراءتنا لنظرة ميشال دو سارتو إلى النص العرفاني يدفعنا إلى اعتبار التجربة الصوفية كممارسة فردية أو جماعية تقتنصها الكتابة والمؤسّسة. فالتصوّف، حسب دو سارتو، لم ينشأ ولم يتطوّر سوى في علاقته الجدلية مع المؤسسة (المجتمع، الأطر القانونية، السياسة، المؤسسة العالمة الفقهية واللاهوتية، الإنتظام الكنسي، التوجّه العلماني. . .) دون أن يكون خارجها أو بداخلها. والكتابة في محتواها الإجرائي لم تكن سوى هذا التجلّي الصوفي في ثنايا المؤسسة والإنعكاس المؤسساتي في النص العرفاني. ولعلّ رسالة «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية» لابن عربي هي نوع من «المدينة الفاضلة» أين يؤدّي القلب والدماغ والأعضاء أدوار المُلك والفكر والجسد الإجتماعي. لا نركّز في معرض نصّنا هذا على العلاقة المركّبة والمعقّدة بين التصوّف (كنص وتجربة وظاهرة) والمؤسسة (كنظام وتنظيم وترتيب شؤون المجتمع)[4]. وإنّما نفحص العلاقة الوطيدة الكائنة بين التجربة (العرفانية) والكتابة (كتعبير عن هذه التجربة). بمعنى آخر، تجد التجربة العرفانية تجليّاتها المعرفية والقيمية في «الحكاية» fable،

(3) نشير على وجه الخصوص فيما يخص النص الصوفي في الثقافة العربية الإسلامية إلى بعض الباحثين الذين إعادوا الإعتبار إلى هذا النص من خلال قراءات نقدية وتمحيصية تخلو من الدوغمائية والتمذهب. ننوّه بأعمال نصر حامد أبو زيد، منصف عبد الحق، علي حرب، . .

(4) لمزيد من التفصيل راجع كتاب ميشال دو سارتو «الحكاية العرفانية» باريس، غاليمار، 1982. ثم إنّ دو سارتو يحفر في الطبقات العرفانية والمؤسساتية على حدّ سواء ليرى أنّ الممارسات العرفانية (زهد، مجاهدة، استماتة، . .) تشبه إلى حدّ مرعب الآليات التنظيمية السلطوية وممارسات التعذيب. فالمؤسسة، حسب نظره، تعبّر عن الإنخراط والسلوك «initiation» اللذين يلتزم بهما الجسد الفردي والذي نقرأ فيه الختم المؤسساتي والرمزي والإجتماعي. حضور الممارسات العرفانية في المؤسسة لا تعني الطابع الروحي في دلالته الدينية والمفارقة وإنّما صور الإلتزام

أي في نقل المحتوى الرمزي والدلال والميتافيزيقي إلى «العبارة» وهو ما نصط
عليه بالإسم الثلاثي: التعبير والتفكير والتدبير (اللغة/ الفكر/ الواقع). فالتفك
الصوفي (الإطار الأدبي والفلسفي والمحتوى الرمزي) والتدبير (المحتوى الأخلا
والقيمي والعلاقة الأفقية بين الأفراد والعمودية بين الفرد ومعبوده) يجد
محتوياتهما ومضامينهما النظرية والعملية في «التعبير». يبدأ دو سارتو إذن
«الحكاية» كتعبير في فحص النص العرفاني وتشخيصه.

السائر الحائر: إشتراطات إبستمولوجية وآفاق فينومينولوجية.

في مقدمة كتابه «الحكاية العرفانية» يقول دو سارتو: «إن تحليلي لتاري
[تاريخ العرفان] يدور حول هذه الحكاية العرفانية. فهي ليست سوى رواية
سفر مجزأ بالإعتماد على مناهج متعدّدة (تاريخية، سيميوطيقية، نفسية) والتي
خلالها تسمح الآليات بتحديد «المواضيع» المدركة ضمن حقيقة مبهمة»[5]. و
الحقيقة المبهمة تندرج ضمن ما يسمّيه فتغنشتَيْن (الذي يعتمد عليه دو سارتو
تحديد للعرفان) المسكوت عنه وما لا يمكن النُطق به l'indicible لأن فضاء ع
ومتموّج لا تجد وقائعها أعيانها في الواقع المحسوس. فالعرفان، من ه
المنظور، يقع في فضاء اللامنطوق[6]. لكن، حسب دو سارتو، لا منطو
l'indicibilité الخطاب العرفاني لا تنفي منطقه الداخلي. فهو عادة ما يك
«indicible» كالتالي: «in-dicible» على اعتبار أنّ البادئة «in» لا تدلّ (
اللاتينية) فقط على «النفي» بل أيضاً على «الإنطواء» أو «الداخل». فالس
(الإبستمولوجي في جوهره) الذي طرحه دو سارتو هو: هل يقع الخطاب العرف
في حلقة الإمكان؟ بتعبير آخر: بما هو خطاب الآفاق (وخطاب الأعماق لمن تـ
له النزعة الباطنية)، هل العرفان ممكن التفكير فيه ومعالجته كلُغة تخضع برُمّتها
الأدوات التحليلية والنقدية المتاحة؟ وهل لا منطوقية الخطاب العرفاني تعني أس
منطوقيته من الداخل وهمسه المتواري؟

حسب دو سارتو، ينظّم «اللامنطوق» كهمس أو إشارة أو فراغ إمكاني هند

(5) ...hel de Certeau, La fable mystique, idem, p. 24.

العرفانية نفسها ويعيد ترتيبها. وكأنّنا بدوسارتو (وهو مؤرخ بارع أعاد التفكير
مولوجياً وفلسفياً في الحقل النظري للتاريخ من خلال قراءاته النقدية لفارناند
ديل وپول ڤاين وميشال فوكو ونظرتهم الإنفصالية للحدث التاريخي)[7] يقرأ
طاب العرفاني من منظور تأريخي عندما يجعل «اللامنطوق» يقوم بالوظيفة
جرائية نفسها التي يقوم بها «الإنفصال» discontinuité في الحقل التاريخي.
منا فوكو[8] مثلاً أنّ الإنفصال كان بالنسبة للتصوّر التقليدي للتاريخ تلك الفجوة
لّة على تشتّت الأحداث الزمنية والتي ينبغي للمؤرّخ عزلها من التاريخ ليضمن
حدته الزمنية وتواصله الرصين. بينما في التحليل التاريخي المعاصر أصبح
فصال عنصراً فعّالاً وكمعطى تاريخي ينبغي تحليله ووصفه باعتباره آلية البحث
وضوعه تكمن وظيفته في وصف الأحداث المتباعدة وبناء الوحدات المختلفة.
لامنطوق في الخطاب العرفاني لا يعبّر عن صمت مطلق أو فجوة معلّقة تحيل
تعثّر اللغة وعجز الكلمة، وإنّما كعامل تنظيمي يعيد رسم منحنيات الخطاب
رفاني وُفق إيقاع المنطوق الداخلي: «الحياة الروحية بما هي تعبير، تعترف
تحام اللغة حول المستحيل النطق به وتقع إذن في هذا الحدّ الذي يُعتبر فيه «ما لا
كن التعبير عنه» هو أيضاً «ما لا يمكن السكوت عنه»»[9]. مفارقة عجيبة تجعل
ن الخطاب العرفاني في آنٍ واحد «لا إمكانية التعبير» و«استحالة الصمت» أي
تردّد indécidable بين اللامنطوق والمنطوق. ففي هذا الفاصل (أو البرزخ)
جامع بين «سيلان اللسان» و«انسحاب اللغة» يجد الخطاب العرفاني مكانه وسبب
جوده[10]. يمكن فقط في هذا الإنزياح عن موقعةُ هذا الخطاب، أي في

(7 M. de Certeau, «L'opération historique», dans «faire de l'histoire», nouveaux porblèmes, sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1975, p. 3-41.

(8 Michel Foucalut, l'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969, p. 17 et Réponse au cerdle d'épistémologi, Cahiers pour l'analyse. Généralogie des sciences, n09, 1986, pp. 10-11.

(9 M. de Certeau, l'Absent de l'histoire, idem., p. 153.

(10) نشير أنّ النص الصوفي في الثقافة العربية الإسلامية يصطلح على هذا الفاصل بين المنطوق واللامنطوق إسم «إشارة». فقد خصّص ابن عربي الباب 54 من الفتوحات المكيّة (الجزء الأول)

تصدّعات الكلام وتقطعات الصوت. ويستعمل دو سارتو كلمة «موقعة» localiser لأنّه يعتبر هذا الخطاب كمساحة مواقعية أكثر منه جداول تصنيفية أو اصطلاحات تعريفية. فهو يتموقع ولا يُصنَّف. إنه بالأحرى ظاهرة phénomène قابلة للملاحظة والتجريب، لأنّه ينبثق عن كل مكان ويتحرك في كل اتجاه؛ فهو مواقعي، تُشهد آثاره ويختفي جوهره، تُفحص بنياته الدينامية وتتوارى أحواله الروحية. فحركة ما هو «تحتي» (متوارٍ) تتجلّى آثاره على السطح المواقعي، أي ما هو «خفيّ» (تجربة باطنية) في علاقة تبادلية مع ما هو «جليّ» (ظاهرة وخطاب قابلان للتفكيك والقراءة) بمعنى التحام «المنطوق» و«اللامنطوق» اللذين يؤسسان ظاهرة التجربة وظواهرية الخطاب. يغدو الخطاب العرفاني ليس مجرّد لغة دينية أو اصطلاح مقدّس يتحدّد بالطقوس والأدعية والإلتماسات الروحية، بل هو ملتقى السرّ ومحل فضول آليات ومناهج علمية ودلالات تاريخية وبنيات رمزية ودوافع اجتماعية وثقافية. فله إذن القابلية للقراءة والتأويل كظاهرة نفسية ورمزية وجسدية وفنية ولا يخضع بالضرورة إلى العقل التصنيفي الذي يحيله إلى تاريخ الأديان والمعتقدات أو يرمي به إلى فضاء اللامعقول وتكريس الخرافة. والتجربة العرفانية كشعور أُقيانوسي sentiment océanique على حدّ تعبير رماين رولاّند «تتوزع تدريجياً بين الوقائع الغريبة التي تعتبر كموضوع لفضول تعبّدي أو نفسي أو طب ـ نفساني أو إتنوغرافي وبين المطلق الذي يتحدّث عنه المتصوّفة والذي يقع في مجال اللامرئي والمعتبر كبُعد مبهم وكوني للإنسان والمختبر كواقع خفي تحت تعدّد المؤسسات والأديان

= الصوفية: نموذج محيي الدين بن عربي»، منشورات عكاظ، الرباط، ط 1، 1988، وخصوصاً الفصل الخامس «لغة الإشارات وهامش اللغة» (ص 137 ـ 148). فهو يعتبر، تبعاً لنصوص ابن عربي، أنّ اللغة الإشارية تعوّض اللغة التعبيرية وتنوب عنها أو لتملأ فراغاً ما تتركه لغة العلامة: «إنّ ذلك الفراغ هو الذي يتخذه ابن عربي كأساس نظري يبني عليه تصوّره للغة الإشارية..» (ص 138). هذا الفراغ الإبستمولوجي (والأنطولوجي في نظرية الوجود) لدى ابن عربي هو ما يلمح إليه دو سارتو عندما يتحدث عن الفاصل بين المنطوق واللامنطوق. لكن الإشارة بقدر ما تعوّض تصدّعات اللغة وبنياتها اللاشعورية فإنّها تعمّق من فجوات هذه اللغة بخلقها لانفصالات منزاحة وتأسيسها لكثرة دلالية. وتبعاً للتعريف الذي يورده محمد علي التهانوي (كشّاف إصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، 1996، الجزء الأول، ص 201). فإنّ الإشارة (الإمتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي إلى المشار إليه، فلا تتحيّز لأحدهما أو للآخر. الإشارة هي بالضرورة برزخية الوظيفة أو بتعبير دريدا متردّدة بين الوصل والفصل، والجمع والتفرقة

...اب»[11]. فهذا الهيجان الروحي أو الشعور الأُقيانوسي للتجربة العرفانية يجد ...ماً وموزّعاً في خارطة الثقافة الأدبية والإبستمولوجية، بين التحليل النفسي ...ثربولوجي وبين الأدبيات الروحية المجاورة للجدليات اللاهوتية والمؤسسات ...هي. هنا تتجلّى ظاهرة موقعته في الحقل الأدبي والتاريخي والإجتماعي الذي ...ي إليه. ولعلّ اعتماد العرفان على «الإشارة» يدل لا محالة على أنّه ظاهرة لا ...م سطلحاً لغوياً يمكن تقنينه وتسنينه codifier وتصنيفه في لوحة المعارف ...نسكلوبيديات، وإنّما يتكلم ويعبّر عن عالمه الرمزي عبر «الجسد»: جسد ...، جسد العبارة، جسد الإشارة... أي عبر محرّك الرغبة والإيروس Eros. ...س العرفان لذاته معجماً جسدياً بين التموقع الزمكاني والعشور الأُقيانوسي، ...الحضور الزمني والإستحضار الديمومي. ففي الفاصل النفس - جسدي psychosom... يتصل الخطاب العرفاني بما يحيط به وينفصل عنه، أي أنّه ...م بعبارات (قد تكون مألوفة ومتداولة في الحقل الإجتماعي) يسحبها من ألفتها ...تماعية ويدجّنها لتتماشى مع فضائه المبهم ويطوّعها لتعانق رغبته المتوهّجة ...ي يدلّ خطابه عن شيء ما دون الوصول إلى التعبير عنه»[12]، فهو مستغرق في ...اهز معجمه الجسدي. وظيفة العرفان أن يجسّد somatiser كل ما يقع تحت ...ه، فهو يترجم إيقاع المعنى بفهرس جسدي»[13]. يصبح الجسد إذن هو المتكلّم ...وز وإشاراته بغياب الذات الناطقة، وهو ما يسميه نيتشه «Es Spricht» والذي ...ي هذا يتكلّم». وهذا «الهَذَا» الذي يتكلّم خفية عن اللسان هو الإشارة إلى «الذات» بغياب الوعي المتعالي وتلاشي القصد: «ثمّة مسار محيّر (ينبغي أن ...ل حائراً) من انزياح إلى آخر يمثل النمط التاريخي الذي يسري ويظهر من خلاله ...يتلاه توكارام Toukârâm (متصوّف من القرن السابع عشر) في كتابه «مزامير

(11) M. de Certeau, «Mystique», Encyclopoedia Universalis, tome 12, 1985, p. 874.

(12) Idem., p. 875.

(13) ...بتعبير هنري كوربان في كتابه «الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربي» أنّ المتصوّف يتكلّم ويعبّر ...ن تجربته في الحدّ الأوسط الذي هو عالم الخيال أي في فضاء «يروحن» spiritualiser ما هو ...سدي و«يجسدن» somatiser ما هو روحاني. راجع أيضاً: د. نصر حامد أبو زيد، فلسفة ...

الزائر» ليعطي المعنى إلى مساراته عبر طرق الهند:

سأقول اللامنطوق

إنني أحيا مماتي

إنني من حيث لا أكون»[14]

يعبّر السائر الحائر بالأحرى عن كوجيتو النقص الذي ينخره من الداخل. حيرته تمزّق غشاءه اللغوي ونسيجه الخطابي بحيث يرتد تعبيره إلى مجرّد حكاية «اللامنطوق» عبر الـ «هَذَا» الذي يتكلّم في أعماقه ويصرخ في باطنه. إنّه يتكلّم عبر جسده، لأنّ الجسد هو الفاصل أو الحدّ الذي يربط ويفصل في آن واحد جوّانية التجربة وبرّانية الكتابة. والنص العرفاني، كما يقول دو سارتو، مركّب من سيناريوهات الجسد[15]. فهو «سينماتوغرافيّ» المنبع والنشأة، بحيث يؤدّي الجسد أدواره في سياق تجربة ولهانة ويترجم هذا الهيجان الدائم والحركة المتدوّمة إلى كتابة متوهّجة تعبّر عن «شيء» دون الوصول إلى التعبير عنه «حقّاً» أو تعبّر بالأحرى عن شيء بواسطة الحكاية fable لأن الأصل الإشتقاقي لكلمة «fable» هو «fari» ويعني الكلام والمحادثة: «لغويّاً، يعتبر حكاية كل ما هو في آنٍ واحد فعل التأسيس وفعل الحديث عن النشأة. فهو إذن كلام يجيز التكلّم وينتج ويمنح اللغة ويخرج إلى الفعل؛ إنّه خطاب شاعري، خطاب الميلاد والمباغتة»[16].

الخطاب العرفاني هو خطاب الأصول ودواعي النشأة والتأسيس ليس بعودته القهقرى إلى الماضي وآثاره المطموسة وإنّما باستحضار الآن في حضوره كانبثاق وتصدّع وتشتت. فهو تجربة فينومينولوجية بامتياز على اعتبار أنّ النشأة أو التأسيس Ursprung يدركه في الحاضر الحيّ كتجربة غير مستنفدة. والتعبير أو الكلام لا يمكن أن يكون سوى جرح وانزياح[17]. أن يتكلم الخطاب العرفاني هو أن يشتّت

(14) M. de Certeau, «Mystique, idem., p. 878.

(15) M. de Certeau, La fable mystique, idem., p. 109.

(16) M. de Certeau, «Mystique et psychanalyse», dans «Michel de Certeau», sous la direction de Luce Giard, Centre Georges Pompidou, Paris, 1987, pp. 183-184.

(17) الكلام في اللسان العربي هو أساساً «جرح» كاللفظ المعبّر في معناه الإشتقاقي عن الرمي والقذف. يقول ابن عربي: «الكلم هو الجرح وهو أثر في المجروح، فلمّا وجد الأثر سمّي ما وُجد عنه

وتعميق فجوات هذه الأنسجة: جُرح الكلمة. لكن، كما يقول جابيس، الجرح يفترض الخلق والتكوين: «إذا كان «البرق يخلق الكون» كما كتب هيرقليطس، يمكننا أن نقول بأنّ الجرح يخلق الإنسان»[21]. الجرح هو لحظة الإنبثاق والصدور، لحظة الميلاد والظهور عندما تنفلق البذور اللغوية المزروعة وتتفتّق الوحدات العرفانية المشتتة لتكشف عما تنطوي عليه من طاقات خلاّقة. «كل منطوق أنطولوجي أو متعالٍ يفترض القبول le oui.. إنّه هذه الحكاية - قبل الفعل وقبل اللغوس تقريباً - التي تبقى تقريباً في البدء»[22]. التعبير ملازم للبدء لأن البدء تصدّع والتعبير جرح، فكلاهما (الأصل المستحضَر والكلام المنطوق) ينتجان ويخلقان. لكن الخطاب العرفاني يقع بين أصل يسعى لاستحضاره وكلام منطوق لا يستطيع التعبير به. لهذا يستعمل جاك دريدا عبارة «الحكاية التي تبقى تقريباً في

(21) Edmond Jabès, Désir d'un commencement. Angoisse d'une seule fin, Fata Morgana, 1991, p. 14.

(22) Jacques Derrida, «Le nombre de oui», dans «Michel de Certeau», idem., p. 201.
هذه العبارة الرائعة لدريدا من خلال قراءته لكتاب ميشال دو سارتو «الحكاية العرفانية» يمكن أن نربطها بما اصطلحنا عليه «هيرمينوطيقا كُنْ» (أنظر دراستنا «ابن عربي، الهيرمينوطيقا والكتابة» بالفرنسية في مجلة «لقمان»، المجلد 15، 1999، العدد 2، طهران - إيران، ص 85 - 98). فعبارة «كُنْ» هي المفتاح الفلسفي والرمزي الذي يدلّنا على أنطولوجيا ابن عربي ونظرية الخلق والتكوين في مذهبه، «كُنْ» الكلمة التي يستعيرها من النص القرآني ويجعلها في آنٍ واحد «الحرف والوجود» و«الجرح والتكوين» و«الآن والكينونة»: «فلا يزال العالم تصحبه كلمة الحضرة المعبّر عنها بكُن ولا يزال التكوين ووجود الآثار عن همّته» (الفتوحات المكية، الجزء الرابع، ص 384). الخطاب العرفاني هو استحضار الأصل في التجربة كلحظة آنية أو راهنة تنبثق عنها رموز ودلالات وخيالات خلاّقة. لحظة «كُنْ» هي لحظة «قبول» الكائن للتكوين وصدوره وظهوره بانتقاله من العدم إلى الوجود وبتحوّله من حال إلى حال. فالكلام المتوجّه نحو الكائن يخلق هذا الكائن ويفتق وجوده. مثلما يقول جلال الدين الرومي: «إذا كلّمتني فإنني أولد وإذا كلمتني فإنين أوجد»، فالكلام كجرح يقتضي لا محالة الميلاد والإيجاد، الظهور والخلق، الصدور والتكوين. بناءً على هيرمينوطيقا كُنْ يمكننا استنتاج أنّ الأصل أو البدء (أو صورة المعبود في النص العرفاني) ليس لحظة متعالية أو مفارقة وإنّما هو لحظة محايثة تتجلّى في الحاضر وتُستحضر في الآن عبر الأشياء والصور التي يمكن رصدها والتقاطها بحكم أن النص العرفاني، حسب تعبير دو سارتو، هو سينماتوغرافيّ التركيب يرصد الصور المتقلّبة بفعل تجليات الأصل وهو ما يعبّر عنه بودلير برصد الأبدية في اللحظة أو اقتناص الـ «époques» (العصور الممتدة: تواريخ، حضارات، ثقافات أو الروح المتطوّر تعبير هيغل) في الـ «époché» (العصر المعلّق، لحظة الصمت واللامنطوق). فالبدء من

M أو gnosèmes ويوزّعها ويزرعها في تربة نسيجه الخطابي ويمزّق حجاب اللغة ليعبّر بلا العرفاني في الجرح والمعاناة أي في الفجوة ولاتطابق بين رؤيته وموضوعه. الإنفصال في في الحضور المرجأ والمتخلّف عبر عصور في النص العرفاني يستحضر الأصل كتوتر معلّق «époché». وهذا الصمت، كما يقول دو ليس وراء اللغة وإنّما بداخلها. إنّه حقيقة اللغة المنطوق»[19]. مثلما أنّ اللاشعور يسكن الشعور اللامفكر فيه يجوب فضاء التفكير. فهناك دوماً فراغ مفقدة. واللغة، بما هي بنية معجدة، تختزن مكلمات عن التعبير ويتوقّف الوعي عن التفكير: اللحظة السكيزوفرينية للوعي، لحظة انفصامه والتعبير في الغياب. والكلام لا يعبّر عن التي تميّز اللغة وإنّما ينكشف séx-plique عبر التي تتشابك معه، بخروجه (ex) عن انطوائه الحقل اللغوي وانتشاره في الفضاء الرمزي عبر (mystème الذي يوزعه ويشتته ويزرعه في حقول هذه الوحدات العرفانية وتشتيتها هو تمزيق

ستخلص في دراسته للمجتمعات البدائية وحدات أولية الذي اعتبر إنّ كل نصّ بما فيه النص الأدبي لا يخلو من بذور فلسفية ووحدات إستنتاجية في النسيج الخطابي phil هو الوحدة الأولية للنص العرفاني التي تشكّل هوية هذا gnosème الأخرى) دون أن تفصل تشابك النسيج النظري والعملي الذي والأدبية والفنية الأخرى.

M. de Certeau, «L'expérience religieuse: «connaissance «Le voyage mystique: Michel de Certeau, Recherches de 1988, p. 36.

البدء» ولفظة «تقريباً» quasiment تجعل من الحكاية أو التعبير لا هو في البدء أو الأصل ولا هو خارج عنه وإنّما هو محاذٍ له. إنّه اللامنطوق الذي يعبّر برمزية الجسد والإشارة التي تلمّح ولا تصرّح ولكنها تؤثّر وتجرح.

القارىء الطارىء: جنون الكتابة وفنون القراءة.

الحكاية العرفانية في نظر ميشال دو سارتو لا تكتفي فقط بالكلام أو التعبير لتستحضر البدء في بداهة اللامنطوق ووميض الإشارة. إنّها فضلاً عن ذلك رسم وكتابة. والفاصل الكائن بين الصوت والكتابة يندثر ويتلاشى تاركاً للأثر (La trace: الكلام والرسم، القول والخط) جرحه وتوقيعاته. «لا إمكانية التعبير» و«استحالة الصمت» يجعلان من النص العرفاني يتكلّم عبر الأثر ما دام الكلام جُرحاً والجرح أثراً، أي في التحام الصوت والكتابة، لأن الأثر هو «رواية عن سفر مجزّأ». النص العرفاني يروي الرحلات المتقطعة للسائر الحائر itinérant errant و«يعتمد على التاريخ الجماعي للعبور»[23]. المتصوّف هو دون كيشوت الحكاية العرفانية، يمرّ عبر الممرّات والمسالك التي تصفها النصوص، فـ «على الطرق والمسارات التي تتكلّم عنها النصوص العرفانية يمرّ السالك السائر»[24] الذي يترك آثاره وتوقيعاته في مساراته ويعبّر بكتابة رحّالة[25] وسط أشياء ثابتة وكلمات صامتة. وإذ يكتب المتصوّف لا ليثبت وليسكن وإنّما ليشطب ويمحو ما رسمه وخطّه بترحاله «سفرهم يحطّم الطرق التي كوّنها»[26]، سُكر القارب الذي، تحت صدمة الولع والشعور الأقيانوسي، يرسم ويشطب على التّو توقيعه: عباب القارب يعكس سراب الخطاب وأقيانوسية التجربة والرغبة. والمتصوّف أو العرفاني كما عوّدنا دو سارتو تعريفه هو «ذلك الذي لا ينفك عن كونه مسافراً والذي، بتيقّنه من الأمر الذي ينقصه، يعرف جيّداً أنّ الذي يبحث عنه ليس شيئاً معيّناً أو مكاناً محدّداً والذي لا يمكنه البقاء «هنا» أو الرضا بـ «هذا». . فهو يواصل إذن سيره وترك الأثر في

---

(23) M. de Certeau, La fable mystique, idem., p. 25.

(24) Idem..

(25) François Hartog, «L'écriture du voyage», dans «Michel de Certeau», idem., p. 131.

إلا في صمت وانكتاب»[27]. إنّه لا «ينخرط» s'inscrire à بانضمامه إلى تصنيف أو جماعة أو بإنتمائه إلى سلطة أو ثقافة وإنّما «ينكتب» s'écrire عندما يترك أثره وتوقيعه على جسده. الصفحة التي يكتب عليها الخطاب العرفاني ويترجم فيها تجربته ورغبته هي الجسد. أن يكتب المتصوّف هو أن يرحل ويسافر ويغامر وأن يجوب قارات المستحيل ومحيطات الرغبة والنقص، هو أن يرسم ويرتسم ويشطب ويمّحي[28]. صفحة الجسد التي تحمل في طيّاتها توقيعات التجربة وآثار الرغبة ويتقوّم عليها بالتلف ولا يعني ذلك أن يتحطّم الجسد[29] وإنّما عدم احتفاظه بالفناء وعدم بقائه «هنا» يجعله يشطب آثاره إبّان ترحاله، فما رسمه «هنا» يشطبه كلما تقدّم في سيره وواصل رحلته نظراً للحيرة التي تكتنفه والتي تبيّن له سخافة اليقين ووهم التطابق. لكن كيف يتوصّل المتصوّف إلى قراءة ما يحمله جسده من رموز وإشارات وهيروغليفيات إذا كان ترحاله أو سفره يقتضي شطب ما يكتبه ويمحو ما يرسمه؟ ألا تقع العين في نهاية المطاف سوى على سراب الخطاب ووهم المكتوب؟ ألا تجعل عذرية الكتابة من القراءة مجرّد تنفّس في الفراغ؟ في المسار تمحي الآثار لتنمحي وتقع الرؤية على موضع القدم. القراءة التي يتوخّاها السائر هي قراءة طارئة تتتبّع نشأة الأثر واندثارة، قراءة متمعّنة لتحوّلات الأثر ومتفحّصة لتبدلات الجسد، قراءة مظمئنة بحثاً عن الغيرية في سياق الهوية وامتداداً لهويتها الآخر كما يقول دو سارتو. ما تقرؤه القراءة هو انشطارات الجسد لأنها لا يصبح «هو» ولا يرضى بـ «هذا» ولا يبقى «هنا» وتقرأ الحدث المباغت

---

(27) M. de Certeau, La fable mystique, idem., p. 411.

(28) Stanislas Breton, «Le pèlerin, voyageur et marcheur», dans «de voyage mystique Michel de Certeau», idem., p. 22.

(29) ربما غياب الجسد في الشعور الأقيانوسي هو لحظة من لحظات الإستغراق والفناء، خصوصاً عندما يقول الشاعر الصوفي محمود شابستاري:

الشاطئ جسدك — والبحر هو للوجود

Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, Anthologie du Soufisme, Sindbad, Paris, 1978, p. [illegible]

لحظة الإستغراق في الوجود تنفي وتسلب الجسد بعد أن تقوم على أرضه مثلما يقول محمّد إقبال:

«ولك في البحر أبغي — إلى الشطوط طريقي».

رسالة المشرق، ترجمة عبد الوهاب عزام، مجلس إقبال، كراتشي، باكستان،

الذي يعرّض هذا الجسد لفوضى العلامات وتلاشي الأثر ويعيد إنتاجه وبعثه من جديد «أن ننصت إلى الصوت المتقطّع انطلاقاً من جسد الحبّ الضائع والذي يعاد إبداعه من جديد»[30]. الخطاب العرفاني هو خطاب الفقدان: أن يفقد السائر كل ما رآه وما كتبه بآثاره. فهو الكائن بين بحر الوجود (أقيانوسية التجربة) وشاطئ الجسد (ظواهرية الكتابة)، لا تزال أمواج الأوّل تمحو آثار سيره وعبوره المسجّلة في جغرافيا الثاني. وإذا تسنّى له أن يقرأ ما تركه من توقيعات وعلامات فإنّ قراءته تتواقت مع رسومه فلا يلتفت إلى ورائه لأنّ عينه لا تقع إلاّ على خراب الخطاب وحطام العلامة. السائر هو إنسان الحاضر لا الحضور، يدفع إلى الأمام طاقاته الكتابية (يزرع ويشتت) نحو الممكن الذي يراوده هاجس الإستحالة ويفتح العين مدققاً في تفاصيل المكتوب أمامه والمرسوم في ثنايا عبوره وتعبيره. وهو إذ يعانق تناهي الجسد بلا نهائية التجربة، فإنّما يبحث عن وقود رغبته في أركيولوجيا التفصيل[31]. القراءة هي فن التمعّن في التفصيل والتدقّق في تألّب الدلالات وتنافر العلامات. فهي تخترق حجاب الخطاب، لا لترى فقط الخراب الذي يسكنه وفيض المعنى الذي ينقصه، وإنّما لتقرأ شظايا العلامات المشتّتة في أرضيته وطبقات الدوال المترسبة في قاعه. القراءة هي على صورة الكتابة العرفانية خلاّقة للإنزياحات ومكسّرة لسلطة الذات[32]، لا تبحث عن المستقر والقائم (تعريفات

(30) Christine Buci-Glucksmann, «Effets d'ombre», dans Michel de Certeau, idem., p. 176. Voir aussi: Michel de Certeau, «du corps à l'écriture», dans les Cahiers de Villemétrie, n° 106, 1978, p. 1-4.

(31) يعتبر فلوبير أنّ الإله موجود في التفصيل، بحيث يبحث العارف عن الإجمال في التفصيل وعن الكلي في المفرد وعن أقيانوسية الرغبة في ذُرّية الجسد (فكرة المونادة الأصغر الذي يعكس كل حقائق الوجود كما يذهب ليبنتز وابن عربي وإخوان الصفا). وعبارة فلوبير معبّرة جدّاً إذا قسناها بما يذهب إليه ابن عربي مثلاً في فكرته حول التجلّي الإلهي، بحيث يتحوّل الإله عبر كل صور الوجود وأحوال العالم. ولا نهائية الصور والأشياء والأعراض تعكس هذا التجلّي مثلما تعكس شظايا المرآة نور الشمس أو الضوء. يقول في فصوص الحكم: «فكلّ جزء من العالم مجموع العالم، أي هو قابل للحقائق متفرقات العالم كله». (ص 153) وأيضاً «وإنّه (الإله) يتنوّع ويتصوّر بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها» (ص 81).

(32) وعليه نعتبر أنّ القراءات النقدية والتفكيكية المعاصرة بدءاً من نيتشه وانتهاءً بدريدا لا تخلو من نفحات وتلميحات عرفانية. يورد دو سارتو في مقاله «العرفان» (الموسوعة الشاملة، ص 878) عبارة

تصنيفات، أنساق، مذاهب، إيديولوجيات) وإنّما تتتبّع آثار السائر والراحل (تأويلات، علامات، رموز، كتابات، إشارات)[33]، من خلال تحوّلات التفكير وانفصالات التعبير وإبداعات التدبير[34]. تبحث القراءة عن مجاز المقروء وعن حقيقته الإستعارية أي عن عبوره واجتيازه لتضاريس المكتوب. وعليه تصبح حقيقة كل مقروء ممكن (رمز، إشارة، علامة، إنسان، عالم، واقع، . .) عبارة عن مجاز واستعارة، لا تدلّ على هويته، وإنّما تشير إلى أثره، لا تقول «هَذَا» لتشير إلى معلوم ثابت، وإنّما تقول «هُوَ» لتتركه في غيابه وطبيعته الإحتمالية. إذا كانت القراءة تسلّم بالطابع المُبهم والمعقّد والمجازي للمشار إليه، فهي تعلن في اللحظة

= Voir: Francis Guibal, «L'Altérité de l'autre-Autrement. Sur les traces de Derrida» dans Altérités par Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière, ed., Osiris, 1986, p. 28.

ردّاً على تأويل فرنسيس غيبال يقول دريدا في ص 32 (المناقشات): «لا أقول بأنّه ليست لديّ رغبة عرفانية، لكن هناك ضرورة تقود حياتي برُمّتها هي غريبة جدّاً عن العرفان المفهوم في دلالته الساذجة». وعليه يميّز ستانيسلاس بروتون بين نوعين من العرفان: العرفان التوحيدي hénologique (من الإغريقية hen وتعني الواحد أي أنّ مبدأ الكون هو «الواحد» كما يذهب أفلوطين) وهو الذي يسعى إلى الإستغراق والفناء في المطلق؛ والعرفان التشتيتي diasporique (من الإغريقية diasperein وتعني تشتيت disséminer) الذي يميل إلى الكثرة والتعدّد باستبعاده لمفهوم الوحدة. ولعلّ العرفان التشتيتي وإتيكا الكثرة اللذين ينخرط فيهما نيتشه ودريدا وحتى هايدغر الذي كان معجباً جدّاً بجود الوجود أو عطاء الكينونة (العطاء كدلالة تشتيتية بحُكم أنّ الهبات الكونية لا تزال مسافرة وتتوزّع في كل الإتجاهات) هما اللذان يصبغان هذا النوع من القراءة الغريبة عن كل رؤية توحيدية، أسطورية، معنوية. . .

(33) نشير إلى أنّ هذا النوع من القراءة الحية التي تبحث في سيرورة الأفكار وصيرورتها وتفاعل الأحداث واللغات قد عبّر عنها ببراعة محمّد أركون بالثلاثية: **إختراق، إزاحة، تجاوز** التي استعملها في قراءته النقدية لأعمال المؤرّخ كلود كاهين

Voir: Mohammed Arkoun, «Transgresser, déplacer, dépasser» dans Arabica. Revue d'études arabes et islamiques, dossier Claude Cahen: Lectures critiques, tome 43, J. Brill, Leiden, 1996, p. 28-70.

أنظر أيضاً: محمّد شوقي الزين، محمّد أركون والتحدّي النقدي للعقل الإسلامي، جريدة «اليوم» (الجزائر)، الثلاثاء 29 آب 2000، ص 10.

(34) إبداعات التدبير مصطلح نستعمله هنا للإشارة إلى التفكير الذي قاده دو سارتو حول الحياة اليومية في أسلوبها العملي والتنظيمي.

Michel de Certeau, l'invention du quotidien, Paris, UGE, col. 10/18. tome 1: Arts de faire.

فهو يعيد النظر في أساليب الإستهلاك والقراءة والكتابة والتربية والإقتصاد الرمزي وثقافة النص

ها عن «لا مقروئية» الأمر الذي تتوخّى قراءته. يتكلم الخطاب العرفاني عبر
غرافيا الجسد بتحويله لشحنات الرغبة إلى جمالية kalos الحروف المكتوبة في
ا الجسد كهيروغليفيات ملغزة يُستعصى فكّها دون أن تكون أسراراً باطنية
تحيل فهمها. ولا مقروئية المقروء لا تعني مطلقاً عدم الإحاطة به وفهم
اصيله، وإنّما تعني إبقاء المقروء في دائرة الإحتمال والمجاز، تؤوّل مبناه
الوس أو جمالية الحرف) وتؤجّل معناه كمقروء يستحيل استنفاد طاقاته الدلالية
رمزية. لا تتوجّه القراءة إلى «لُوغُوس» العبارة (منطق التعبير ومعقولية التفكير)
ما تتمعّن في «كَالُوسْ» الحرف (إسطيطيقا المكتوب). وهذه الدقّة في النظر
ختراق الرؤية لحجاب الخطاب تسمحان للقراءة بالكشف عن التحام الحرف بما
ّل عليه عبر «إيرُوس» الجسد. وعليه، لا يقرأ الخطاب العرفاني الكلمات
نصوص وإنّما يقرأ الجسد بـ «طاقة العشق» و«لذّة التحليق»[35]، أي بمحرّك
يروس والرغبة وعبر دافع الرحلة والكتابة. هاتان الخاصيتان تميّزان الخطاب
رفاني أي أقيانوسية الرغبة وعشق الجسد أو كالوس الكتابة. وإذا كان هذا
خطاب يجد تعبيره في برزخية الإشارة (أو الكلام كحكاية واستحْضار) فلأنّ ما
فعه إلى الكلام (الرغبة) ويجبره على الصمت (الكتابة) يجدان لحظة توتّرهما
تحامهما في الجرح والتصدّع أي في لحظة الخلق والميلاد. محبّة الحكمة أو
ورة الأنثوية للمطلق تمرّ لا محالة عبر إيروس الجسد وجمالية الحرف. والنص
رفاني لا يستحضر هذه الصورة الأنثوية، دليل الإلتحام ـ الإنسجام «unio
sympathetic»، إلاّ في قوالب جسدية (حرفية) عبر وقود الرغبة الذي يشعل هذه
جساد والحروف أين تحترق الذات وتكتوي المدلولات. إذا بقي من شيء يمكن
اءته في النص العرفاني فهو بالضرورة ميلونكوليا الذات التي تتكلم وتعبّر
لامنطوق أي هذا النقص الذي يوسّع من فجواتها ويعرّضها لعوارض الإستحالة
موت من خلال عدم الكينونة إلاّ بوجود الآخر Nicht ohne وحضور الغيرية في
ّدعات الهوية.

) عبارتا «طاقة العشق» و«لذّة التحليق» نستعيرهما من الشاعر والفيلسوف محمد إقبال. فالقراءة، في
إحدى اشتقاقاتها اللاتينية، تعني الحبّ ولا تنفك بهذا المعنى عن الرغبة واللّذة. قراءة الحرف هي
عشقه كما يقول دريدا كما أنّ قراءة النص لا تنفك عن اللّذة كما يذهب رولان بارت. تصبح

II

مشهد الصوت والكتابة

يقول ميشال دو سارتو:

«لماذا نكتب؟ لكي لا نهلك. لنصارع ضدّ موت الجذب الوجداني الإدراكي.
كانت تلك هي النصوص الأولى: مواصفات الشمس والبحار. تثبيت وتجميد
إعجاب شديد خاطف وهذا بفاعلية نشاط منفرد وناسخ الذي يعقبه. ليس ذلك
لكي يُقرأ أو لإعادة القراءة. هناك شيء آخر وقع لي، ربما يرجع إلى عهد بعيد
وإنه لم يكن بإمكاني الإحتفاظ به بأيّ وجه من الوجوه والذي ينبغي أن يبقى تحت
هذا الشكل الذي أفقره والذي أفلت منّي: المكتوب. لقد كان الطارئ بالنسبة إليّ
«النسيان» مقارنة مع العمل اليومي ولكني صارعت فعلاً ضدّ نوع آخر من النسيان
وهو عدم قدرتي على البقاء هنا أو الإحتفاظ بهذا. يرسم المكتوب إذن هذا الغياب
المزدوج في ذاتي، ذلك الذي فتح لي النافذة وذلك الذي منعني من البقاء فيها.

ثم إننا نكتب بنفوذنا في المعرفة: ملاحظات، أفكاراً، دراسات، كتابات
صلبة. فهي تؤلّف في الحقيقة رسم انسياق معيّن. ممارسات للإنزياح أكثر منها
للفهم، عمليات استقصائية للفكر أكثر منها تنظيمية. فهي تقوم على العبور
والإجتياز أكثر من الإستقرار. فثمة نوع من المعاناة المبدعة والمتدفّقة بين السطور
وفي الهوامش أصبحت عبارة عن هيرمينوطيقا الآخر، ولكن سعياً وراء ما ينتجه
الطارئ من عدد لا يحصى من النصوص الغريبة والعابرة. لقد تعلّق الأمر باستعمال
الكلمات لإنتاج فعل البحث عما يمكن التنقيب عنه. إشارة إلى فتح الطريق دون
انقطاع.

ظر تعطي ما تبقى أي المكتوب الذي أفترض له وظيفة مزدوجة ليشير إلى
خرين ـ قرّاء مجهولين ـ كموضع اغتراب طفيف وليمكنني من الذهاب خطوة
الأمام. التخلّي في الطريق عن هذه الكتابات، ثمرة بحوث، كان في الوقت
ه نسيانها وعرضها، بحيث تمكّن الواحدة منها الأخرى. ربما تحدثت هذه
تابة، أين يتكلّم الغياب المظمئ، عن محتواها المتضمّن على استدارات
طات واجتيازات الفكر الذي ينتابه نقص الحضور.

لا تغيّر وضاحة الإيمان شيئاً من هذه البنية. ولكن شيئاً ما تلألأ في الظلام
ي» بدون حدّ، فتعرّفتُ على الذي وقع لي والذي سبقني. كلمة غريبة «كانت
لبداية». المبدأ الذي يكون الحُكم من خلاله دَيْموميا والذي لا ينفك عن
س نفسه للتعرّف عليه: غير مدرك وملموحاً إليه في نصوص الشبكة
تماعية تحت الشكل البسيط والمتقلّب للمجاور؛ لا يعبّر عن نفسه وإنّما
س ككلام لا منطوق عبر التخطيطات الكتابية؛ مسجّل في استعارة «الجنون»
تخطط النظام الشفّاف للعقل. لا يتعلق الأمر إذن بنافذة وإنّما بخطوط تنقش
اس والتي مهما بحثت عن هذا النظام فإنّه يمكن إسقاط القطعة المتقطعة من
الواسعة وإن كانت دقيقة وبدون الإلتفات إلى أمر آخر، واكتشاف المنفذ
تغيّر عبره المرآة. هكذا ينقلب الشكل إلى الوجه. فهو ليس تحوّلاً وإنّما
طأة غير المعيّنة والمدهشة والرائعة في رؤية ما يأتي أو يذهب لمن يقيم هنا.

لبحث في النص ـ نصّي أن نصّ الآخرين؟ ما الجدوى من ذلك؟ ـ عن
لور» الذي يكون من خلاله «القادم» أو «الراحل» هو الكتابة، فهو عبارة عن
ة دقيقة قصد إيجاد الإنحراف الذي يفلت أو يقترب والكشف عن محور
ة («أدبي» أم «واقعي»؟ الشيء نفسه) الذي ينقل أو يسرد ما لا يمكن التعبير
جه آخر: ذلك هو النشاط الذي يبتدئ على التوّ عندما أباشر في القراءة أو
والذي يسرد الجُهد السائر أو المتنقّل لتدوين النص.

حثاً عن الصدع المنظّم، أعرف أنّني مستغرق داخل تناوب الوهم
راف. لكن إزدواجية الإغتراب المفزع والمرجوّ لا يمكن قهرها نهائياً ولا
لكلمات الأخيرة التي كتبتها إليك» أنت ـ من أنت؟ ـ الواحد والمتعدّد الذي

نص ميشال دو سارتو عبارة عن حوار مع الآخر أو المجهول أو القارئ. فهو ينفتح بكل دلالاته المعرفية والرمزية على القارئ ـ المجهول، قارئ (س) الواحد والمتعدّد أو بالأحرى الواحد المتعدّد كقارئ تحتمل طاقاته التأويلية تعدّداً وكثرة، قراءة لا تنغلق بامتلاء المعنى وحضور الصوت، لأن الإنغلاق أو الإغلاق لا يمكن حصوله ما دام كوجيتو النقص يفرض ذاته كرغبة متعطّشة وولهانة، ولأنّ امتلاء المعنى وحضور الصوت كصدى جوّاني ينمّ عن حضور الوعي لذاته ليس سوى أسطورة روجتها الميتافيزيقا ـ ميتافيزيقا الحضور والثبوت والسكون ـ في تاريخها المطلق والمغلق. على غرار جاك دريدا، يعطي دو سارتو الأولوية للكتابة التي يضمن بفضلها الخلود والإستمرار: «لماذا نكتب؟ لكي لا نهلك». لا تعبّر الكتابة عن نمط وجود هادئ ورصين أو عن رؤية أحادية وتوحيدية أي تطابقية وإقصائية وإنّما تدلّ على هيجان المكتوب وتوتّر المرسوم. الكتابة هي بالأحرى صراع ومقاومة، لُعبة وإستراتيجيا، تدفع نحو المغامرة والرحلات الشائكة، يقاوم من خلالها الكاتب زيف المعنى وسلطة الحقيقة ويحتفظ بالشعلة المحرقة التي تكويه من الداخل كجذب extase وجداني متوتر ومتواتر، هائج ومتكرّر. عبر الكتابة، لا يخلد الكاتب إلى السكون وجمالية الحضور ووضاحة الحقيقة وإنّما يخلد إلى المغامرة والتمزّق والمعاناة بحثاً عن حقائق متناثرة وهويات متشظية. ثم إنّ هذه الشعلة المحرقة هي وقود الكتابة تجعلها دوماً على صورتها ككتابة متنافرة ومنشطرة، كتابة نووية تفلّق وتفجّر نواة اللغة إلى طاقات دلالية ورمزية وتأويلية متحرّرة. المكتوب يحرّر المكبوت ويشتّت الدال إلى دوال ملتحمة مع مدلولاتها، لكن في تطابق متصدّع وحضور مؤجّل. كما أنّ المكتوب يعمّق ويجذّر ازدواجية الغياب في الذات: الطارئ المنسي الذي أفلت من قبضة الكتابة والأمر المكتوب أو المقيّد الذي ينبغي نسيانه وعدم الاحتفاظ به كمعنى متطابق يحيل على التلاشي والموت وكحضور ممتلئ مُغلَق ومُغلِق.

يتأرجح الكاتب إذن بين مسألة أفلتت منه (نسيان) ومسألة ينبغي نسيانها وشطبها (حضور يتأجّل وينمحي)، بين نسيان مفقود ونسيان مُراد. فهو يتموقع في متردّد لا يقيني بين غياب ممكن الحضور وحضور يجب غيابه ونسيانه للإحتفاظ

جاوزة حتمية للحضور وللحاضر وكشطب متكرّر، خروج عن النسيان (تقييد
ثبيت) ودخول في نسيان آخر (شطب وامّحاء) «L'écriture en tant que ek-
ratur وهذا الشطب أو الإمّحاء rature ومجاوزته ek-rature لتثبيت أمر آخر
رّض بدوره للشطب والنسيان وهكذا دواليك، يعرّض الكتابة إلى المغايرة
لإختلاف ويدفع الذات إلى عدم البقاء «هنا» أو الإحتفاظ بـ «هذا». فالكتابة
ابها دوماً كوجيتو الغياب والنقص. فهي إذ تكتب وتقيّد فإنّها تشطب ما قيّدته
ثاً عن دلالات مشتّتة وموزّعة تتجاوز المعنى الأحادي والمغلق، تفتح نوافذ
لية وتأويلية متعدّدة تطلّ على حقائق متفرقة وتمنع الكاتب من البقاء في نافذة
حدة تطلّ على المعنى المتطابق والحقيقة المتعالية كشمس تبهره وتنشر شعاعاتها
ي تطمس الإختلاف وتنفّر المغايرة.

إذا كانت الكتابة تفتح نوافذ دلالية ورمزية متعدّدة فهي بدورها نافذة على
عرفة كمساحة خالقة للإنزياحات ومولّدة للإختلافات والفروقات لا تبحث
عرفة عن حقائق جاهزة أو معان مكتملة يستوعبها الفكر ليتطابق مع ذاته أو يحيط
الفهم لينال حظّه من السلطة وإنّما هي استقصاء وبحث واكتشاف وتنقيب، تنتج
قائق وتوزّع الدلالات. المعرفة الحقيقية والجديرة بهذا الإسم هي تلك التي
نقصي ولا تنظّم، تغامر وتسافر ولا تحطّ رحالها في التصنيفات والترتيبات التي
طائل من ورائها. المعرفة كمَرَح (رغبة ومعاناة) وليس كصَرْح (بناء وتشييد،
ريف وتصنيف) هو المبتغى النيتشوي الذي تعبّر عنه الكتابة كمعرفة راغبة
معرفة ككتابة عاشقة «فهي تقوم على العبور والإجتياز أكثر من الإستقرار» كما
ل دو سارتو. المعرفة (بمعية أو بواسطة الكتابة) هي في بنياتها ووظيفتها عبور
جتياز أي عبارة ومجاز (métaphore - transport) إذ تنكشف حقيقتها الإستعارية
مجازية كتنقل ونُقلة وانتقال، نقد مستمر ومراجعة لا تنضب للبديهيات
مسلّمات بحثاً عن الإمكان وتنقيباً عن قانون الترحال الذي لا يستقر على حال
ذي يحطّم البدايات والأصول ليحيد أيضاً عن النهايات ونقطة الوصول، لأن
عرفة مغامرة واغتراب الذات التي لا تبحث عن سكون ومسكن وإنّما تلتمس آثار
قائق والدلالات المبعثرة حيثما وجدتها وفقدتها على التوّ، ولأن المعرفة هي

مرسومة على شواطئ المعرفة تشطبها أو تمحوها أمواج الطارئ أو الغريب الذي لا
يؤذن بحضوره ولا يُعلم بلحظات مروره واجتيازه. فالسطور السوداء التي تملأ
وتغمر بياض الصفحات هي مجرّد موجات flux متدفقة من الإشارات الإبداعية
والتعبيرات الخلاّقة عصارة الآلام والمعاناة التي تصدّع الذات وتفصلها عن ذاتها.
إنّها تدلّ بالأحرى على مجاز واجتياز الطارئ الذي يترك توقيعاته النصية والتعبيرية
ويمحوها في الحين مجذّراً بذلك اغتراب الذات وانفصالها تاركاً للطوارئ الأخرى
همسها المتواري والمنسي. اغتراب الذات وانفصالها عن ذاتها هو ارتباطها
الإختلافي بالمغايرة وبهيرمينوطيقا الآخر، أي أنّها ترى صورتها وهويتها المتشظية
في مرآة الآخر المتعدّد أو الآخر كتعدّد وكثرة. لا ترتحل الذات ولا تعبُر لتقرأ كل
شيء في عبارة ولا تجتاز لترى كل شيء كمجاز ولتبحث عن ذاتها في الآخر
المستحيل والمتحوّل وبالتالي لتفقد ذاتها في دوّامة التحوّلات المفاجئة أي في سرية
الطارئ وتهكميته. ولعلّ الطارئ هنا هو «القارئ» الذي يستهلك ويؤوّل المكتوب.
فليست الكتابة شيئاً إذا لم تكن مقروءة وفي صيرورة وارتحال دائم. فكل قارئ
يجذّر الكتابة في الإختلاف ويفصلها عن ذاتها كتطابق أو حضور ويحيلها إلى
الصيرورة والتكرار بشطب ونسيان ما تثبّت وتمركز ليزيح عنه هذا التمركز والسكون
ويفتحه على الآخر وعلى الهامش أي على المغايرة كاختلاف والإختلاف كانتعاش
وإتلاف. إذا كان للكتابة محتوى تتكلّم عنه فلا يمكن أن يكون المعنى الجوّاني
والحضور الممتلئ والمتطابق وإنّما الغياب الجذري، إستدارات ودوّامات،
محطات للرسم والوسم والخط واجتيازات شطب والإمّحاء والنسيان.

يعلّمنا دو سارتو أنّه بين السطور ينبغي البحث عن المتواري والمسكوت عنه
والذي أُحيل على الصمت لاعتبارات سلطوية واستيهاميّة مبرّرة. فهو لا يقصد
بذلك استحضار الغائب وتذكّر المنسي أي عودة الحضور وتحقّق التطابق وإنّما
قراءة ما كتبه الهامش بهمساته وإشاراته. إذا كان المركز أو المتمركز يتكلّم عبر
«الصوت» فإنّ الهامش أو الغريب يتكلّم عبر «الصمت» أي يعبّر بالإشارة وبالكتابة.
يستدعي التمركز السماع والإنصات باهتمام وانهمام (اللحظة السقراطية: لحظة
الحوار التي تندرج في ثناياها لحظات التحوير والخداع والمغالطة أي التحام

وب والتنبّه إلى الحرف. يعي الهامش جيّداً أنّ الصوت يُطْبِقه ويهدره إذا هو
التعبير به لأنه لا يتحصّل في نهاية المطاف سوى على صداه الهزيل، أي أنّه
على الصمت والإعتراف بقذارته ووحشيته وكل المواصفات التي تستلزم
ه ونبذه. يجد إذن الهامش مرتعه ونشاطه في الكتابة وفي الأثر، بحيث
س ككلام لا منطوق عبر التخطيطات الكتابية» كما يقول دو سارتو، تماماً مثل
ون» الذي عالجه بدقة وحذق ميشال فوكو في «تاريخ الجنون» والذي اصطلح
سم القاسم المشترك العقل/ الجنون. فالجنون أحيل على الصمت باعتباره بنية
ة تعكس ما بداخلها من قوى مبهمة ومتوحشة (قوى الشر واللعنة) وتنطوي
عقل ساذج وماكر ومغترب. فلم يكن بإمكان المجنون أن يتكلم بصوت
ل ومنطقي ـ في نظر العقل طبعاً ـ ويعبّر عن عالمه المتوحش والمتموّج في
ات الأسطورية والتصويرات الخرافية والتي بدورها قوّضتها الأدبيات العلمية
لية.

قلب الميتافيزيقا وتفكيك الخطاب الذي ترزح تحته الرواسب الميتافيزيقية في
ة مسلّمات ومبادئ متعالية كان سبباً في طيّ صفحة الصوت والإعلان عن
الكتابة كحقل طوبولوجي غير تراتبي يجعل المركز والهامش على قدم
اواة أو يعلن بالأحرى عن موت المركز ببعث مراكز متناثرة ومشتتة. فليس
ن أو الحُمق سوى الصورة البرزخية والإستيهامية بل الوهمية للعقل في مرآة
رد والعالم والشبكة الإجتماعية. هكذا «ينقلب الشكل إلى الوجه» كما يقرّر
دو سارتو عندما تنقلب الصورة الوهمية للعقل المنعكسة في المرآة (الجنون
حُمق) إلى حقيقة ملموسة لها أثر وتأثير بفعل الكتابة. وجه الشيء حقيقته كما
ابن عربي ووجه العقل هو الشكل المتجلّي في المرآة أي اللاعقل الذي يخفيه
في ثناياه. يخفي العقل إذن لا عقليته ويضمر المنطق لا منطقيته ليبرز للعيان
المتوازن والمتطابق. المفاجأة العجيبة والمدهشة هي ارتحال من يزعم البقاء
وذهاب من يدّعي التثبّت وزوال من يريد الخلود، أو بالأحرى بقاؤه يتم في
له وسكونه يتحقق في حركته وخلوده ينكشف في زواله وصيرورته. القادم أو
ل، الذهاب أو الاياب، الميلاد أو الأفول هو الكتابة. فالكتابة هي فن رسم

علامات marcher, c'est marquer. بمعنى كتابة ومشروع pro-jet أي اندفاع نحو... ومغامرة ومقاومة. فإذا كانت المعرفة رحلة وارتحالاً وشوقاً واشتياقاً فإنّ العارف (في اللسان العربي المتصوّف العاشق للكتابة والحكمة) كما يعرّفه دو سارتو في كتابه «الحكاية العرفانية» هو الذي لا ينقطع عن كونه «سائراً» أو بالأحرى العارف «السائر الحائر» الذي لا ينفك عن رسم الآثار ودكّ التوقيعات، فهو الطارئ الذي يظهر ويختفي فجأة، يوقّع ويحذف توقيعه وهو القارئ الذي يؤوّل ويؤجّل المعنى والحضور ويشتّت الدلالات والتعبيرات.. وعياً منه بأن العبور والإجتياز، أي العبارة والمجاز، هما علامة وأثر وكتابة وبأنّ الفكر هو أساساً عبور وانتقال penser, c'est passer أي أنّ المعرفة هي شبكة من الصور والإستعارات والمجازات والحقائق والأوهام، فإنّ دو سارتو لم يبحث عن كتابة نهائية ومغلقة للنص، لأنّ النصّ هو أساساً نسيج من المجازات والعلاقات والعوز والتعبيرات دائم التصدّع والتحوّل بفعل القراءة الطارئة والتأويل كتأجيل لحضور المعنى والتطابق، وإنّما سعى إلى إزاحة نصوصه عن وحدتها الوهمية والأسطورية ومعانقته للمغايرة والإختلاف بتوجّهه إلى القارئ الطارئ، إلى المجهول والغريب الذي يهدي إليه أعماله باستمرار. يتحاشى ميشال دو سارتو السقوط في لعبة السلطة كي لا تصبح نصوصه وكتاباته آلة سلطوية تفرض على الآخر رؤيتها للأشياء، وإنّما يُشرك القارئ (المشاهد) في صياغة نمط إختلافي للكتابة، كتابة لا تؤمن بوحدة المبنى وبتعالي المعنى وإنّما ترصد ضمن رؤية فينومينولوجية وتأويلية انبثاق فوّارة الدلالات وهيجان الدوال التي تحيل باستمرار إلى بعضها بعضاً. يصبح إذن الهامش (القارئ) هو سيّد الموقف عندما يباشر بجرأته النقدية والتأويلية قراءة النص ويعمّق من فجواته وانزياحاته ولا يبحث بداخله عن معنى يشفي الغليل بقدر ما يكشف بقراءاته وتأويله عن حقه في الإختلاف، حقّه في صياغة أمر ـ آخر ـ غير ـ المعنى الأحادي والرتيب الذي يكشف عنه النص.

مستقبل القراءة والتأويل يمرّ لا محالة عبر نشاط الكتابة كممارسة تأويلية ـ تفكيكية ـ تشخيصيّة لا تنضب ولا تنتهي بتشييد الأنساق وتثبيت الصروح، لأنّه ضدّ وحدة النسق وحضور الصوت والوعي وإغلاق المعنى حيث توجّهت معلول الكتابة واستراتيجية القراءة وفاعلية التأويل.

III

المركز والهوامش

ميشال دو سارتو قارئاً لميشال فوكو

كتب ميشال دو سارتو دراسة قيّمة بعنوان «**العلوم الإنسانية وموت الإنسان: ...ال فوكو**»(*) والتي كان لها أثراً ورواجاً وصيتاً كمقاربة نقدية لأعمال ميشال ...و وخصوصاً «الكلمات والأشياء» بعد صدوره سنة 1966. كانت هذه القراءة في ...ب فوكو الشهير سبباً في العلاقة المعرفية المتميّزة التي جمعت دو سارتو بفوكو ...خين كلاهما الأوّل في العرفان والأديان والثاني في الأفكار والأنساق المعرفية. ...ل محلّل نفسي والثاني فيلسوف على غرار جيل دولوز وفليكس غواتاري ...ن كانا رافدين معرفيين يجمعهما الرافد الثالث وهو: دولوز ـ غواتاري. الرافد ...تو ـ فوكو لم ينفك هو الآخر في تحليل الخطاب كممارسة والحفر في ...اسب العقلية التي تحجب جملة الإختلافات والتباينات التي تميّز المنظومة ...رفية أو «الإبستمي» لكل عصر. فالكلمات نفسها لا تدلّ على الأشياء نفسها بل ...ـ إزاحات معرفية وأرضيات تحتية تغيّر الواجهة السطحية لكلّ عصر معرفي ...ج تصوّره الخاص حول الحُمق والجنس والمعرفة والسلطة. مثلاً: المجنون ...لقرن 16 محلّ للرعب والخوف من العدوى ومدعاة للإقصاء والنبذ؛ وهو في ...ن 18 محلّ للفحص والعلاج ومدعاة للإحتجاز والسجن. هكذا من «تاريخ ...ون» لفوكو إلى «امتلاك لودان» لسارتو لم يتوقّف الخطاب عن البحث

(*) ...نشرها في مجلة «دراسات» (عدد 326، مارس، باريس)، ثم نشرها في كتابه «الغائب من التاريخ» (1973) لتنشر للمرّة الثالثة في كتابه «التاريخ والتحليل النفسي بين العلم والوهم» (1987). انظر ترجمتنا العربية لهذه الدراسة في «مجلة كتابات معاصرة» (عدد 33، مارس ـ أبريل 1998، بيروت ـ

والتمحيص والإستقصاء حول «هذا» الصامت (المجنون، الجنس، المعرفة/ السلطة،..) الذي يمكن استنطاقه بالكشف عن الشبكة التصوّرية التي تغذّيه وتؤسّس أنظمة عباراته وأنماط رؤاه والنظر في تقلّبات خطاباته والدلالات التي يمكن أن تأخذها خلال فترة معينة. هذه الحركة في المفاهيم والأفكار والتصوّرات غير معطاة مباشرة، وإنّما تحرّكها وتكون سبباً في إمكانها القبليات التاريخية واللا ـ تاريخية التي تخرج إلى الفعل أطر الفكر التي تشكّل قواعد الخطاب حول المعرفة الناشئة في فترة معيّنة.

هذه العملية المتعدّدة الجوانب من إزاحة وانتقال وتقلّب وتبدّل تجعل دلالة «الحقيقة» محايثة للتاريخ. فليس هنالك حقيقة متعالية وكونية، بل كل فترة معرفية تشكّل حيقتها الخاصّة بها. كما أنه ليس هناك تاريخ كلّي وشامل (على نمط هيغلي) يحتوي على كل العناصر البشرية والتصوّرات والممارسات والأفعال والمقاصد والسلوكات وإنّما «تواريخ»: تاريخ ممارسة، تاريخ مؤسسة، تاريخ خطاب.. فتاريخ الحقيقة يقتضي أن حقيقة التاريخ ملازمة لكلّ فعل وتصوّر وتأسيس. فما تؤسّسه فترة معرفية معيّنة هو بنيتها اللاشعورية والنظام الذي يشكّل خطاباً معيناً حول المعرفة والذي يدفع اللغة لأن تتكلّم حين تسكت الألسنة. حينئذٍ تهتز الأرضية التحتية لينهار كل ما على السطح من بنيات وأنساق وأنظمة العبارة والكلام لتترك المجال لميلاد «نسق إمكاني» جديد يعيد تنظيم الأرضيات المعرفية والفضاءات الخطابية بـ «نمط مختلف» وفي صورة مغايرة تماماً للسابق. مثلما تنهار الحقيقة والتاريخ ليصبحا قطعاً مجزأة ودلالات محدّدة وتصوّرات محلية، ينهار العقل ليرتدّ إلى مجرّد باعث تنظيمي خاص بفترة معرفية معيّنة. وينهار أيضاً اليقين ليعبّر عن «قلق اللغة» ويحيل إلى المجالات التي يجول فيها «الموت»: موت البداهة. يصبح المعنى من هذا المنظور مجرّد «علاقات» متبادلة وأحياناً متداخلة بين النصوص وأنظمة العبارات والمؤسسات. وكل عنصر يؤسّس دلالة خاصة بإحالته على العناصر الأخرى: لا يمكن التحدث عن معنى شامل أو مفارق لأن «كل مَعْنَى هو مَبْنَى»، هو بناء من العناصر المترابطة ونسيج من الشبكات الخطابية المتداخلة. أن يتبدّل هذا «البناء» أو أن يتلوّن هذا «النسيج» هو ما يعطي للمعنى

كل هذه الإنهيارات المتتالية للعقل والتاريخ والحقيقة والمعنى واليقين بفعل
نزاز الأرضيات التحتية، تحيل إلى انهيار «الإتّصال» لتحلّ محله «انفصالات».
أنّ الرافد سارتو ـ فوكو يكسّر ألف لام (ألْ) التعريف والدلالة على مُشارٍ إليه
رسّس عناصر متقلّبة وغير يقينية: يدلّ الرافد سارتو ـ فوكو على «المباغت».
س هناك (الـ) حقيقة بل ثمة «حقائق» ولا (الـ) تاريخ بل «تواريخ» ولا حتى (الـ)
نى بل «معان» جزئية طافية على السطح وشذرات دلالية: انهيار الهوية والتطابق
أسيس الكثرة والتعدّد. فالتعدّد يصيغ دلالات خاصة بكل فترة معيّنة، لأنّ
نضيات التفكير الراهن وحيثيات النسق القائم تجعل التفكير بفكر الماضي
تحيلاً. فلكلٍّ رؤيته وعبارته وتصوّره الدلالي. والعلاقة مع الآخر تحدّد أيضاً
لاقة مع الذات. بتعبير آخر، تقلّبات الأنساق وتشكيل المفاهيم والتصوّرات بقدر
يُميِّز بينها ويُقِرُّ بحقيقة الإختلاف بين صورها ومضامينها، بقدر ما «يُمَيِّزُ» أيضاً
كل نسق وهيكله وكل مفهوم وصورته وكل تصوّر ودلالته. الإختلاف مع
خر هو أيضاً الإختلاف مع الذات: تأسيس فنّ التأويل الدلالي الذي يقرّ بحقيقة
فر المتواصل للأفكار والإنتقال اللانهائي للمفاهيم والتصوّرات من فضاء معرفي
آخر وداخل الفضاء المعرفي بذاته. فهذا الأخير، على الرغم من الإنفصالات
توالية، يتحتوي على رواسب سابقة كدلالة على حضور الآخر في الذات
حام الغيرية للهوية.

يكسّر الرافد سارتو ـ فوكو الهوية لأنّ كل نسق ينهار في وَهْم الإنتصار على
نتلاف. فلا بد من وجود «الخارج» أو فسحة خارجية تجدّد النسق من
اخل» ليرتدّ هذا الأخير مجرّد لعبة متواصلة من الإحالات التي تنتجها العناصر.
فكر له حقيقته في «فكر الخارج» وموت الإنسان هو نهاية كل تصوّر «حول»
سان رغم أنّه حدّد المعنى وقبض على الدلالة وتوصّل إلى تشكيل نهائي وأبدي
وم «الإنسان» وهو نهاية الكلام «حول» الإنسان لميلاد «هَذَا» الذي يتكلّم «في»
سان دون علم هذا الأخير. هو احتجاب «الأنا» وميلاد اللغة، إنهيار «المركز»
م الهوامش.

ميشال فوكو

الاختلاف

و

حفريات الخطاب

I

الخطاب وتجربة الفكر

1 ـ هامش الخطاب

في مغامرة مآثره الهزلية يظهر فيليكس لوشا Félix Le Chat في صورة أنيقة وهو يتجوّل على حافة جرف. تارة يستهويه جمال الطبيعة وتارة أخرى يتأمّل مستغرقاً في تحليل الأفكار التي تشغله وتقلقه، فيسير بخطى سريعة ولا يدري كيف يتصرّف يمضي سائراً حائراً، يعتقد أنّه صاحب النصيص الذي يبحث عن النص والعبور ليشتغل على العبارة والإجتياز ليمارس ويقرأ كل شيء في مجاز. وهو يمشي كالمعتاد على حافة الجرف فينحني برأسه إلى الأسفل ليرى في دهشة أنّه يمشي في الفراغ وأنّه فقد سطح الأرض، ثم يلتفت إلى الوراء ليرى أنّ حافة الجرف قد ابتعدت عنه، أو بالأحرى ابتعد عنها بعشرات الأمتار. فماذا يصنع؟ الحديث عن أثر ميشال فوكو هو في الوقت نفسه مآثر هزلية ومشاهد مأسوية وتراجيدية يلخصها فيما يلي: «لا! لستُ هنا حيث تضعونني وتراقبون حركاتي ولكن هنا أين أراكم مازحاً وضاحكاً (. . .) هل تعتقدون أنني أباشر الكتابة لأجني منها اللّذة والألم وأنني متصلّب أو مستبد برأيي إذا لم أحضّر مسبقاً ـ بيد مضطربة ومنفعلة ـ المتاهة التي أغامر فيها وأزيح خطابي، فاتحاً له أرضيات تحتية وأعمّقه إلى أبعد من ذاته، باحثاً له عن ميولات وانحرافات تختصر وتغيّر شكله ومساره. . لا تسألوا عن هويتي ومن أكون ولا تطلبوا منّي أن أبقى على الوتيرة ذاتها: فهي أخلاق الأحوال المدنية التي تدير وتوجّه شهاداتنا. فلتدعنا وشأننا عندما يتعلق الأمر بالكتابة»[1].

«كوميديا» و«تراجيديا» تطبع أثر فوكو على اعتبار أنّه يفلت من قبضة المشار
رمن كل نعت يحاول عبثاً تحديد هويته والمنهج الذي يوظّفه في قراءاته
صوص والآثار والعلاقات الإجتماعية والأحداث التاريخية. فلا يمكن نعته
وي (وإن كان بين محاولاته وبين منهج البنوية تقاطع)[2] أو الفينومينولوجي
كان يضع بين قوسين كل ما يمت إلى الوعي والذات والمعنى والحقيقة
)[3] أو المؤرّخ (وإن كانت تحليلاته الحفرية تستقي من المناهج التاريخية
صرة مفاهيمها وتخضعها للنقد والفحص) أو الفيلسوف (وإن كانت كتاباته
لا تنفك عن نمط فلسفي يجد مصدره عند نيتشه وهَيْدغر وميرلو ـ بونتي
ليم وباشلار..) أو الأديب (وإن كانت كتاباته لا تخلو من نفحات شاعرية
وبية أنيقة كما هو الحال مع «تاريخ الجنون» وقد استفاد من قراءاته لريموند
يل وجورج باتاي وموريس بلانشو وغيرهم). كل هذه النعوت وغيرها لا
ق عليه ما دام قد اختار الحقل الذي يباشر فيه مغامراته المعرفية وهو حقل
قعي» (أو عندما تحدث الإزاحة المعرفية من «الزمانية» temporalité إلى
كانية» spatialité) يسعى من خلاله إلى رصد موضوعاته (الخطاب، المنطوق،
ريبيات، المنظومة المعرفية..) دون إرجاعها إلى صورة معرفية أو فلسفية
. كسر النعت والإشارة أو البناء للمجهول دفع ميشال دو سارتو إلى التساؤل:
تكلّم في أثر فوكو؟ ومن أين يتكلّم؟[4] لا شك أنّه الخطاب المتميّز عن ذاته
هو يتميّز عن موضوعه والذي لا يقف على سند ولا يعتمد على أرضية.
قه هو جميع المنطلقات (جميع المراكز المتناثرة على اعتبار أنها ممارسة «لا ـ

يرتبط مفهوم البنية بدلالة الإيقاع أو الإنتظام «rythme». والإنتظام هو العَوْد المنتظم للشيء: نجد بداياته الأولى مع هيرقليطس فيلسوف السيلان والصيرورة، إذ القانون الذي يحكم الأشياء هو قانون الإنتظام والتكرار، فلا ينفك الشيء يعود بأنماط مختلفة ودلالات متباينة. نجد هذا الإنتظام واضحاً في «الكلمات والأشياء» حيث تتّخذ أطر المعرفة أبعاداً مختلفة بين مختلف المنظومات المعرفية.

على الأقل في مسألة تعليق الحكم ووضع الإفتراضات والموضوعات (بين قوسين) وليس في المحتوى المتعالي الذي تناضل من أجله الفينومينولوجيا. محاولات جيرار لوبران وسارج ڤالدينوسي تعمل على تبيان نقاط الإلتقاء والتقاطع بين منهج فوكو والفينومينولوجيا.

cf. Michel de Certeau, Histoire et psychanalyse entre science et fiction, Gallimard, col.

مركزية» décentrement)، سطح مواقعي يفتقد إلى معلم، حلقة فارغة تفتقر إلى مركز، بناء إستراتيجي يخلو من معايير ثابتة. يبني فوكو «خطاباً» حول الخطابات بدافع منهجي متعدّد الأوجه والمسارات. إنّه مجرّد «وصف»، «مقارنة»، «مقاربة»، «تحليل»، «تفكيك» لا يؤول في شكله ومحتواه إلى صيغة فلسفية أو قيمية مسبقة. فليس هناك «نسق» فوكو (الفلسفي) كما توهمه عبارة برنار هنري ليڤي[5] وإنّما مجرّد «مفاهيم» و«إستراتيجيات» بينها علاقات حسب دولوز[6]. إنّها آخر المحاولات التي يباشرها فوكو لنسف الأبراج العاجية والأنساق المنسجمة والبناءات المتناسقة، ليؤسّس «الفكر الرحّال» الذي لا يستقر على حال. إذا خلعنا عن فوكو صفة النسقية التي يمكن أن يتمز بها خطابه، فما هي الأرضية إذن التي يقوم عليها وما هو القوام الذي يتجوّل على حافته؟ هل ينطلق من «الدرجة الصفر» ولا يفترض فكرة مسبقة يتوصّل إليها لاحقاً عندما يشيّد هندسته الخطابية؟ هل هو نظير فليكس لوشا لا ينفك خطابه في الإبتعاد عن المناهج الصارمة والأرضيات الإبتدائية والأوّلية ليجد نفسه يتجوّل في الفراغ؟ وهل ثمة هدف يسعى للوصول إليه أم أنّ خطابه مجرّد لعبة قد تجرّدت عن الأصول لتحيد أيضاً عن نقطة الوصول؟.

2 ـ حقيقة الخطاب/ خطاب الحقيقة

لا شك أنّ «الخطاب» هو من أهمّ المفاهيم التي يوظّفها فوكو في قراءته للتراث الغربي والذي اتخذ أشكالاً وأنماطاً عدّة في المؤسسة والعيادة والجنون والسلطة والجنس. فالخطاب لا يشكّل عنده تصوّراً أو نظرية وإنّما هو نظام أو ممارسة تخضع لقواعد خاصة ولمعايير ثابتة، بل ولإجراءات الحجز والمراقبة. فهو كغيره من المنتوجات لا يسلم بدوره من العوائق والإكراهات والممارسات العفوية والضغوطات. في درسه الإفتتاحي الذي أجراه بكوليج دو فرانس غداة تعيينه أستاذاً لتاريخ الأنساق الفكرية في ديسمبر 1970، يشرّح فوكو جسد الخطاب ويبيّن جملة الإجراءات التي تراقب وتحدّد عملية إنتاجه وتوزيعه وكذا إتلافه وهو

---

(5) cf. Politiques de la philosphie, ouvrage collctif, Grasset, 1982.

Gilles Deleuze, Foucault, Minuit, 1986

الأمر الذي يختصّ به الجانب النقدي من الخطاب ويبيّن بالموازاة تركيبته الداخلية وبنيته العضوية والوظيفية وحقول مساراته وتحوّلاته وهي المسألة التي تتناولها لجنيالوجيا بالدراسة والتحليل.

أ ـ **إجراءات خارجية**: تنحصر في أسلوب «الحظر» الذي يحدّد أسس «ما قال»؛ شروطه وكيفيته. ويستدعي توفّر ثلاثة إجراءات: (1) الموضوع (عن أيّ شيء يتحدث الخطاب؟)؛ (2) الظرف (متى ووفق أيّة دواعٍ يتحدّث؟)؛ (3) الذات من يتحدث ومن يسرد الخطاب؟). فالخطاب يعقد علاقات محدّدة مع الرغبة السلطة باعتباره موضوعهما المباشر والفعّال الذي يعكس حضورهما وتواجدهما ي شبكة الممارسات الخطابية والإجتماعية. فالخطاب لا يترجم فقط الصراعات علاقات القوة والسيطرة ولكنه يُعتبر أيضاً الموضوع والأداة اللذين يحصل بهما من أجلهما الصراع أو بتعبير دو سارتو علاقة إنتاج الخطاب بتنظيم السلطة[7]. لأسلوب الثاني من إجراءات تحديد الخطاب ومراقبته هو القاسم المشترك بين العقل» و«الجنون». فهذا الأخير، وطوال عقود من الزمن في العصر الكلاسيكي، حيل على الإعتزال والصمت باعتباره بنية تعكس ما بداخلها من قوى خفية ومبهمة أرضيات متوحّشة تنطوي على عقل ساذج وماكر، ليجد نفسه مغترباً في نظام عقل للأفراد العقلاء. فهذا النظام يرى في الجنون مجرّد إلتباس وإبهام Quiproquo». يفتقد إلى معايير القياس والميزان اللغوي والمنطقي. فعمل العقل لى «أسطرة» الجنون ومراقبة ميولاته وسلوكاته العفوية وأساليب تعبيره وتجسيده خطاب المجنون. الأسلوب الثالث من أساليب المراقبة والحجز يتمثل في اسم المشترك بين الصحة والخطأ الذي يوجّه إرادة المعرفة كإطار يرسم حقل وضوعات الممكنة والملاحظة والمصنّفة ويمكّن الذات العارفة من أن تشغل قعاً ووظيفة معيّنة (تلاحظ عوض أن تقرأ، تحقّق عوض أن تشرح وتعلّق)[8] حدّد الشكل الذي تنخرط فيه جملة المعارف والتقنيات كمنتجات صالحة ستعمال والتداول. فهو بالطبع إطار أفلاطوني في بنيته ووظيفته باعتباره يشترط

Michel de Certeau et Régine Robin, Entretiens, revue «dialectiues», nº 14, 1976, p. 42-62

إرادة الحقيقة كتاريخ رسم خرائط الموضوعات وتحديد مواقع الذات العارفة ووظائفها وتوظيف جملة التقنيات والآليات والوسائل المعرفية. لكن إرادة الحقيقة تذهب إلى أبعد من ذلك باعتبارها ترتكز على سند المؤسسة والتأسيس الإجرائي. فهي تنخرط بكل أدلتها ودلالاتها الإجرائية والإقصائية في شبكة الممارسات التربوية مثل منظومة الكتب والمكتبات والمجتمعات العالمة قديماً والمختبرات العلمية حالياً، ولكنها تبيّن أيضاً الطريقة التي تشتغل بها المعرفة وتتوزّع في الحقل الإجتماعي وتوضّح كيف أنّ هذه المعرفة لا تنطوي فقط على إرادة «التعرّف» ولكنها تحيل كذلك، في سياق الممارسات، إلى إرادة «التصرّف» أي تقنين الصراعات وتنظيم علاقات السلطة. بين «التعرّف» و«التصرّف» يلوح في الأفق تضايُف المعرفة والسلطة، بنية ورهانات الأولى «على قدم المساواة» مع وظيفة وإجراءات الثانية. فإرادة الحقيقة ليس مجرّد نواة منتجة وأرضية خصبة ولكنها أيضاً آلة للإقصاء وإجراء في المراقبة والمعاقبة[9].

ب ـ **إجراءات داخلية**: وهي إجراءات محايثة للخطاب، تراقب عملية إنتاجه وتوزيعه واستهلاكه. يتمثّل الإجراء الأوّل في «الشرح» أو «التعليق». ففي كل مجتمع ثمّة نسيج خطابي لا ينفك عن النمو والتضاعف وإنتاج طعوم خطابية لإعادة زرعها في الحقل الإجتماعي. فهذا الأسلوب أو هذه الآلية تعبّر عن المبدأ القائل «هناك دائماً شيء قد تمّ التعبير عنه ويُعبَّر عنه الآن وسيُعبَّر عنه لاحقاً». فثمّة نشاط خطابي دؤوب يتجسّد في الآثار الأدبية والفنية والأنساق الفلسفية والنظريات العلمية والإجراءات القانونية والسياسية والنصوص الدينية. فليس هو خطاب قد ثُبّت إلى الأبد لينام خلف الآثار والنصوص والمؤسسات وليُحتفظ في الوثائق من حيل الزمن ومتاهات النسيان وغياهب الضياع؛ ولكنه خطاب منتِج ومنتَج لا يملّ في الكشف

(9) لا يقصد فوكو هنا السلطة بالمعنى السياسي والتراتبي للكلمة، وإنّما كجملة علاقات متداخلة من القوى، علاقات بين قوى أو علاقات بين أفراد وهي علاقات معقولة أو ذهنة تُستعمل كاستعارة لتبيان مواقع الأفراد مقارنة مع بعضهم ومقارنة مع المؤسّسة التي ينتمون إليها. يقول: «ينبغي أن نفهم من كلمة سلطة تعدّد علاقات القوى المحايثة للميدان الذي تشتغل فيه (إرادة المعرفة، ص 121 ـ 122).

cf. Michel Foucault, Omnes et Singulatim: vers une critique de la raison politique...

لكنوز الدلالية والرمزية التي يختزنها في ثناياه. غير أنّ هذه العملية لا تسير الوتيرة نفسها ما دامت هناك مستويات خطابية تجعل الأثر الأدبي لا يخضع لمقاييس التأويلية ذاتها التي يستجيب إليها النص الفلسفي ولا الإجراء القانوني ح بالمقاربات نفسها التي يحتملها الأثر الفنّي. هناك أيضاً آثار في المشهد يات خطابية تعبّر عن الإزاحة الكائنة بين النص الأوّل (= النص الأصلي، المنتج، النص ـ الأم. .) والنص الثاني (= النص الثانوي، النصّ المكرّر، ـ الفرع. .). فالنص الثانوي يعيد، في صورة شرح أو تعليق، ما أقرّه النص لي من معطيات ثابتة ويترجم محتوياته الدلالية. فهو يعيد في أمانة ووفاء ين رسم البنية الداخلية للنص ـ الأم وينتقل إلى البناء الخارجي ليرى الحصص عة على الفروع وكيف أنّ هذه الأخيرة تشكّل كلّها حلقات متصلة ومتواصلة عن المصدر الذي انبثقت عنه. لكن المفارقة العجيبة تكمن فيما يلي: في لة التي يعيد فيها التعليق «ما قاله» النص الأصلي، فهو يعبّر من جهة أخرى ذي «لم يقله» أبداً إلى درجة أنّه لا يكرّر النص الأصلي وإنّما يستحضر ما لم يبدو غريباً عن طبيعته وخارجاً عن نطاقه؛ هنا كان استنفاد النص الأصلي حقيته من الأساطير التي روّجتها إرادة المعرفة الغربية؛ وعليه فإنّ النص ي لا يتواقت ولا ينطبق مطلقاً مع الحقيقة المتوارية والمقنّعة، وإن كان يجسّده ويثبّت ما قاله بإقرار ما لم يقله وبدا للوهلة الأولى كامناً وموجوداً بالقوّة.

لإجراء الثاني في تحديد بنية الخطاب وعملية مراقبته وفحصه هو «المؤلّف». يس فقط الفرد الذي ينتج النص أو الأثر وإنّما هو تالياً الفرد الذي يجمع بات؛ لأنه علاوة على النشاط الخطابي الذي يتشكّل في صورة آثار أدبية ية أو نصوص تشريعية ودينية، هناك خطابات «هجينة» تفتقد إلى مؤلّف، ، يومياً في المؤسسات المشهدية العامّة والممارسات والأحكام (عقود، م، وصفات، تقنيات تنتقل وتتداول في الخفاء والتستّر). غير أنّ الشرط ري والكافي للإقرار بنظام الخطاب وشرعية المكتوب هو أن يكون له مؤلّف فضلاً عن الكتابة والإنتاج، يضمن وحدة الخطابات وترابطها وتناسقها. كان السؤال الجوهري في العصر الوسيط هو «من كتب هذا النص؟» فالبحث

والتعليق ثم مصيرها ومآلها لاحقاً. يبقى الإشكال في النصوص المتداولة التي لا تحمل إسم علم أو توقيعاً من لدن مؤلّف شهير أو معروف لدى المجتمعات العالمة على الأقل، مثل صاحب «ألف ليلة وليلة» أو جماعة من المؤلّفين لموسوعة رياضية والموسومون بـ «بورباكي» أو حتى النظريات الرياضية والبديهيات المتداولة في صمت. ثم إنّ الفرد الذي يباشر كتابة النص ويشغل بذلك وظيفة المؤلّف ليس هو وحدة منسجمة ومترابطة وإنّما حركة متشظّية ووحدات متنافرة لأنّه ينبغي الأخذ في الحُسبان ما كتبه وما لم يكتبه، ما خطّه فقط كمسودّة مؤقّتة يرتضي فيها ببعض الفقرات والنصوص ويشطب ويتلف البعض الآخر. إذا كان التعليق يحدّ من احتمالية الخطاب وصدفته عبر لعبة الهوية والتطابق التي تتخذ شكل التكرار وعينية النص فإنّ المؤلّف يحدّه عبر الهوية المتعالية التي تتجسّد في الفردانية ووحدة الأنا أو الذات.

الإجراء الثالث الذي يسعى إلى عقلنة الخطاب وتقييده هو «المؤسسة المعرفية» أو «الإنتظام المعرفي». فهو يختلف عن المؤلّف باعتباره يتحدّد من خلال حقل الموضوعات وميدانها وجملة المناهج المطبّقة والقضايا الصادقة الموظّفة ولعبة القواعد والتعريفات والإصطلاحات والآليات، التي تتأسّس كلها ضمن نسق مجهول قابل لأن يشغله أيّ فرد يريد الإستعانة بهذه الإنتظامات المختلفة. ويختلف أيضاً عن التعليق لأنه لا يفترض وجود معنى متوارٍ يسعى للكشف عنه أو هوية النص ووحدته لتكراره ومعاودته وإنّما يتكفّل بإنشاء منطوقات جديدة وصياغتها. فبنية النسق المعرفي محكومة بإبداع قضايا جديدة كلما كانت هناك ضرورة. غير إنّه لا يتحدّد من جانب آخر في كلية ما قيل وثُبّت كخطاب حقيقي. فالطبّ لا يتأسّس من جملة ما قيل حول المرض واعتُبر حقيقياً، لسبب بسيط هو إنّ الإنتظام أو النسق المعرفي يتركّب من حقائق وأخطاء، والخطأ لا يمكن اعتباره كظاهرة سلبية ينبغي عزلها وإنّما كمعطى إيجابي وضرورة تاريخية ومعرفية يضافان إلى الحقائق المقرّرة أو الموروثة أو المصاغة في الحين.

فلا يكفي للعبارات أن تكون صادقة لكي تكون وافية وكافية في بناء نسق أو انتظام معرفي معيّن، وإنّما ينبغي الإنخراط في أو الإنضمام إلى شبكة إجرائية

نغليم بـ «الوجود في دائرة الصدق». مثلاً كان مَنْدَل في الخطاب البيولوجي
نرن التاسع عشر يتكلّم عن مواضيع ويوظّف مناهج وطرق وأساليب علمية ويسير
ق أفق نظري معيّن ليتوصّل إلى الحقيقة التالية: إنّ سمات وشارات الوراثة ذات
بيعة انفصالية وهو أمر غريب عن عصره لم يعهده البيولوجيون من قبل؛
خصوصاً أنّ مَنْدَل جرّد حقله النظري في الوراثة عن كل العوامل الخارجية مثل
وع وخاصية الجنس التي تنقل الشارات الوراثية ليدرس فقط هذه الأخيرة كظهور
ختفاء أجيال وراثية وفق انتظامات إحصائية بحتة. فمَنْدل كان يقول الحقيقة ولكنه
م يكن في «دائرة الصدق» للخطاب البيولوجي في عصره؛ لأن مقتضيات الحقيقة
الصدق تستلزم الخضوع لقواعد «الإجراء الخطابي». فهناك نوع من الإجماع أو
إتفاق حول قواعد وإجراءات تضبط الإنتظام المعرفي في صورة نموذج
paradigm كما هو الحال عند توماس كون[10] أو «صناعة معرفية» أو «بناء
عرفي» édification كما يصطلح عليه ريشارد رورتي[11]. فهذا الإنتظام يعمل
مبدأ مراقبة وإنتاج الخطاب ويحدّه عبر لعبة الهوية التي تتخذ شكل الإنجاز
التحقيق المتواصل لقواعد معيّنة.

ج ـ إجراءات هامشية: وهي إجراءات تقع على هامش الخطاب وتخصّ
ريقة اشتغاله والوظائف والمواقع التي يشغلها الأفراد في توجيهه أو إدارته أو
حتكاره أو استغلاله في لعبة الصراعات المتبادلة في مجتمع المشهد. لكن الأمر
س بالهيّن. صحيح أنّه «لا يهمّ من يتكلّم» كما يقول صامويل بيكت ولكن كيف
تكلّم ووفق أيّة قواعد وإجراءات يتحدّث وينتج الخطاب ليس جوداً وسخاءً
بذولَيْن لأيّ فرد. فالخطاب نفق أرضي من اللغة، بعض جوانبه وممراته واسعة،
سهلة الإجتياز والعبور ولكن بعض مساراته ضيّقة وصعبة المرور والإجتياز. فهناك
وع من النُدْرة في الذوات الناطقة والمنتجة للخطاب. فثمة إذن «مجتمعات
خطاب» التي تنتج الخطاب وتحتفظ به وتقوم بتداوله في مكان ضيّق ومغلق
توزّعه حسب قواعد صارمة ومذاهب معيّنة وانتسابات اجتماعية محدّدة.

(10) Thomas Kuhn, La structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 1992.
(11) Richard Rorty, Consequences of Pragmatism, Minneapolis: Universtiry of Minnesota Press, 1982; Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton: Princeton University

رغم الإجراءات الداخلية والخارجية التي تسعى لتقييد الخطاب وحصره وإخضاعه إلى جملة من المعايير والمقاييس والضوابط؛ فإنّه لا ينفك عن تبيان شراسته وتبعثره وكذا تهديده للتصوّرات والممارسات والأنساق والبناءات المعرفية. هذا يتطلّب إذن مضاعفة أساليب الحصر وتقنيات المراقبة التي تخصّ هذه المرّة شروط إنتاجه ونتائج توظيفاته والتي تتلخّص بالتالي: (1) **مبدأ الإستبدال**: عوض أن نعتبر الخطاب كعقل فعّال لا تزال العقول الفرعية والأنساق الفكرية وأنظمة الدلالات تصدر عنه وتنبثق عن نشاطه، وعوض اعتباره كنواة حيّة ومنتجة لا تنفك عن مضاعفة إنتاج المعاني والدلالات والكشف عن المحتويات الخفية والمضامين الباطنية؛ فإنّه يجب أخذ الخطاب كقانون في الندرة. (2) **مبدأ الإنفصال**: ألاّ نرى في أنظمة الندرة وجود خطاب شامل ومتواصل وصامت في شكل «لا منطوق» ينبغي التعبير عنه أو «لا مفكّر فيه» يجب التفكير فيه؛ وإنّما أن نعتبر الخطابات كممارسات منفصلة تتواصل وتتقاطع ولكنها أيضاً تتناكر وتتدافع. (3) **مبدأ الخصوصية**: ألا نتوهّم أنّه وراء الخطابات هناك لعبة الدلالات ينبغي الكشف عنها وتفكيك رموزها المبهمة؛ وإنّما هناك فقط الخطابات كممارسات تجد فيها أحداثها مبدأ انتظامها وفق قواعد خاصة ومحدّدة. (4) **مبدأ الخارجية**: عدم الحفر في الخطاب للولوج بداخله والتنقيب عن محتويات دلالية أو فكرية أو رمزية ينطوي عليها؛ وإنّما استقراء الخطاب في حدّ ذاته بالبحث عن شروط ظهوره وانبثاقه وفحص عملية انتظامه وكذا البحث عن شروطه الخارجية الممكنة وقواعده التي تنظّم السَير العشوائي والإعتباطي لأحداثه بتثبيت حدود الحركة والتداول ومجالاتهما.

ينشأ إذن نسق رباعي يعمل كانتظام خاص يميّز الخطاب كممارسة **1 ـ الحدث** (في مواجهة «الأصل» الذي يسعى باهتمام وانهمام البحث عن نقطة البداية وأصل تشكّل الخطاب)؛ **2 ـ السلسلة** (ضدّ «الوحدة» التي تعكس ترابط وانسجام الأثر أو النص أو فترة زمنية معيّنة)؛ **3 ـ الإنتظام** (في مقابل «الإبداع» الذي يبيّن أصالة الإنتاج الفردي والدور الفعّال الذي تؤدّيه الذات في تشكيل الخطاب وصياغته)؛ **4 ـ شرط الإمكان** (عكس «الدلالة» التي تعبّر عن وجود كنز دلالي أو رمزي ينطوي عليه الخطاب). وحقيقة الخطاب هذه التي تخضع لمعايير التحديد

يميّز طبيعته وصور نموّه وتكاثره، لا يمكن فصلها عن خطاب الحقيقة
ايث لجملة الممارسات الخطابية وأنماط علاقاتها. فالحقيقة لا تعني هنا
ف» (بالمعنى الهيدغري) عن محتويات خفية وباطنية كانت لحدّ الآن متوارية
لأنظار أو مطموسة في متاهات الآثار؛ وإنّما تعني نمط «الأَشْكَلَة»
problématisa الذي لا يستحضر موضوعاً وُجد من قبل ولا يبدع خطاباً حول
وع لم يوجد بعد وإنّما يُعتبر كجملة الممارسات الخطابية وغير الخطابية التي
الشيء المعرَّض للُعبة الصحة والخطأ كموضوع لكل تفكير ممكن[12].
قيقة من هذا المنظور ليست نتاج تفاهم واتفاق مُبرَم يقضي بتوزيع الحصص
ة وإنّما هي «ميلاد عسير» وشرخ في نظام المعرفة وجرح في جسد الخطاب
س قويّ ناتج عن تقابُل علاقات القوى وجملة الإكراهات والضغوطات
صاءات الممارَسة على الخطاب. فهذا يعكس نمط الوجود في «دائرة الصدق»
من أبعاد المعرفة ـ السلطة التي يدرها ويوجّهها الإنتظام أو النسق المعرفي.

فالإشكال لا يتعلّق بتقييم نسبة الحقيقة ـ والخطأ ـ التي يمكن إسنادها إلى
في خطابه البيولوجي بالقياس إلى ما توصّلت إليه البيولوجيا اليوم من حقائق
ع عليها ومتداولة بين «مجتمعات الخطاب» البيولوجي؛ وإنّما معرفة كيف
ذا ابتداءً من القرن التاسع عشر تأسّس ميدانٌ معرفي يضمّ آليات مفهومية
ولاً نظرية جديدة بالموازاة مع وجود نسق معرفي يتكفل بتبيان وتوضيح خطاب
بقي» حول مفاهيم مثل «النوع»، «الوراثة»، «الأجيال الوراثية». . فالحقيقة هي
تستدعي تجنيد وسائل وآليات مفهومية والتنقّل عبر محاور نظرية لرصد
ضوع واستقرائه كإمكانية تندرج في لعبة العلاقات (صحة/ خطأ، قبول/
ض. .) التي تحكم نسيج المعرفة وتميّزه.

خطاب فوكو

«مجتمعات الخطاب»، «دائرة الصدق»، «الإجراء الخطابي» هي مفاهيم أو
ت يوظّفها فوكو في تبيان «الإحتجاز الشهير» الذي يتخذ أشكال المراقبة

والتضييق والتحديد والإكراه المسلّطة على جسد الخطاب. لكن إذا قرأنا فوكو بهذه المصطلحات نفسها التي يوظّفها بهذا الشأن ألا يكون خطابه مجرّد «وهم» أو «عبث» يسعى جاهداً لهدم المعنى ومحاصرة الحقيقة واختراق هذه الإجراءات والإكراهات؟ ما هي هذه المفاهيم: المنطوق، الممارسة الخطابية، التشكّل الخطابي، القطيعة والإنفصال، المنظومة المعرفية أو الإبستيمي، الوضعانيات التجريبية، تناهي الإنسان وموته، التي أطلعنا بها فوكو والتي تبدو للوهلة الأولى على أنّها تتمرّد على الإجراء الخطابي وتتموقع على هامش دائرة الصدق وتخترق فضاء مجتمعات الخطاب؟ ألا يكون فوكو بهذه الإستراتيجية قد وجّه ضربات مطرقية موجعة يفكّك من خلالها أواصر الحقيقة وخصوبة المعنى وحتمية التاريخ ووحدات الذات أو الأنا؟ ألا يكون قد استعان بإستراتيجية بانوبتيكية ليفلت من كل النظرات الراصدة بحيث «يرانا ولا نراه» ما دام هو القائل: «لا! لستُ هنا حيث تضعونني وتراقبون حركاتي ولكن هنا حيث أراكم مازحاً وضاحكاً»؟ ألا يكون خطابه مجرّد حكاية تعيد في عتمة اللغة هواجس وكوابيس لأحداث ووقائع مورست في نهار الواقع؟ ثم ألا يكون هذا الخطاب مجرّد انفصام عندما يصبح العالم ـ الحقيقة في النهاية حكاية وسراباً؟ لأولئك الذين سارعوا في التأكيد على مثل هذه النزعات «العدمية» في كتابات فوكو: «ولا نبالغ إذا قلنا بأنّه نقد أقرب ما يكون إلى النقد العدمي، ذلك الذي يوصل إلى حالة مفزعة من الفراغ الفكري، حيث تتساقط جميع الإقتناعات وتنهار جميع حوافز ومبرّرات الأمل والعمل. . . وقد تبيّن لنا بالقدر الكافي أنّ الخطاب الفوكوي لا يرمي إلى تنصيب حقيقة مكان أخرى بل يجاهر بالأحرى بأن ليست هناك حقيقة على الإطلاق»[13]؛ يجيب فوكو: «كل الذين يزعمون بأنّه لا توجد الحقيقة بالنسبة إليّ فهُم سُذّج»[14].

لقد مرّ فكر فوكو بجملة انتقالات وانفصالات وصفها جيل دولوز بأنّها أزمة كانت تتطلب استحداث نموذج جديد والإنتقال إلى حلبة معرفية أخرى. فهناك نوع من النقد الذاتي ميّز مراحل الفكر الفوكوي. فمن أركيولوجيا المعرفة إلى

---

(13) د. عبد الرزّاق الدوّاي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هَيْدغر، ليڤي ـ ستروس، ميشال فوكو، دار الطليعة ـ بيروت، 1992، ص 177 ـ 180.

يرمينوطيقا الذات مروراً بجنيالوجيا السلطة، ثمة هزّات عنيفة ميّزت هندسة خطاب التي تبنّاها فوكو وسعى لتشييدها. لكن ينبغي التأكيد على أنّ الإنتقالات الإنتقادات التي بلورها في مراحل فكره لا تمس الجهاز الحفري والجنيالوجي ذي يحكم كتاباته لأنه بين السابق واللاحق انفصال في صورة انطواء يجعل صورة ا أقرّه في الأركيولوجيا تشبه صورة ما توصّل إليه في الهيرمينوطيقا كنقد ذاتي تمحيص حيوي. فمثلاً أسطورة موت الإنسان في قسم الأركيولوجيا تعقبها نشودة التولّد الذاتي في قسم الهيرمينوطيقا؛ فهو إعادة بعث الإنسان ليس في حدة مركبة متناسقة الأبعاد ومنسجمة العناصر («الإنسان») الذي روّجت له ميتافيزيقا في تاريخها المطلق والمغلق كمعيار جميع الأشياء ومركز الموجودات) نّما كتعدّد وكأنا متعدّد الأقنعة ومتشظّي الهويات. يرسم فوكو هكذا لوحات رفية وحفرية لإنسان متبعثر ومتشظّ على غرار لوحات الرسّام البريطاني فرنسيس كون: إنسان في مفترق الطرق لا تحتويه رهانات المعرفة ولا تحيط به المعايير ستراتيجية للسلطة، وإنّما كانشاء مزدوج (يتحدث ميرلو پونتي عن «المزدوج جريبي - المتعالي» الذي يحلّله فوكو بإسهاب في «الكلمات والأشياء») يؤثر في ه كعلاقة الذات مع ذاتها. لو نسلّم على سبيل الإفتراض بوجود نقد عدمي في طاب فوكو، فليس من الضروري أن يكون فلسفة في [ألـ] عدمية Nihilisme نما من الإمكان أن تكون عدميات (بالجمع) محلية ومحدّدة تختص بتقويض ائم كل عنصر يسعى لأن يحتل قمّة الهرم المعرفي. يحرص فوكو على تبيان ب أنّ المفاهيم مثل الحقيقة، التاريخ، المعنى، الذات، القيمة.. ليست مفاهيم لقة تتداولها العصور والأنساق الفكرية والنظرية والمذاهب الفلسفية بالرؤية نفسها لدلالة ذاتها وإنّما هي مجرّد نسيج من الإستعارات والإصطلاحات يتلوّن بتلوّن رحلة التي يتواجد فيها والتي تخضعه للتفكيك وتعكس عليه قضاياها المعرفية شكالياتها المنهجية والنظرية. فلا يمكن الحديث عن عصا سحرية thyrse تجبر جميع بأن يُفكّروا بالآليات والمناهج والأفكار والمفاهيم ذاتها؛ ويبيّن أيضاً كيف هذه المفاهيم والتصوّرات هي لعبة في شباك علاقات متقابلة ومتضاربة وكيف استعمالها وتوظيفها لا يخلو من إجراءات تسلطية وتمويهات وتحويرات

إعادة تأويل الفكر الغربي والفكر العدمي على حدّ سواء من خلال نسبوية القيم كشرط أساسي للعمل الأخلاقي، ومن خلال عدم إبداع قيم مطلقة وإنكار وجود عالم وحيد، ووحيد فقط، يضمّ المنتسبين إليه ويسجنهم ضمن فكرة أو قيمة أو مبدأ أو دلالة أحادية البُعد ويفرض وصايته عليهم، على أساس أنّه لا يمكن الإحتماء من الذئب (الحيرة، الهلاك، الضياع) سوى بالخضوع للقطيع (النظام، الشمولية، المعايير)[15]. فالسعي الحثيث لتبيان تاريخية الحقيقة وأنّ للحقيقة «تاريخاً خاصاً» (تاريخ خطاب، تاريخ مؤسسة، تاريخ لفظ..) لا يعني بأيّ وجه إنكار وجود الحقيقة؛ ليس كمبدأ سام أو قيم متعالية أو أصل متوارٍ وإنّما كعلاقات قوى وكخطابات واستعارات وممارسات منسوجة تلفّ حولها لعبة الصراعات والإقصاءات والتمويهات: «أن لا يكون للتاريخ معنى لا يعني مطلقاً أنه لا معقول وغير مترابط. بالعكس، فالتاريخ معقول وينبغي أن يُحلَّل في أدنى تفاصيله وأجزائه ولكن وُفق معقولية الصراعات والإستراتيجيات والخطط التعبوية»[16]. فهناك نوع من مجاوزة العدمية باكتمالها وتحقيقها كما يذهب پول ڤاين، لأنه إذا كان الفلاسفة (العدميون) ينكرون وجود العالم الخارجي فلماذا يستعينون بالمطريّات (المظلاّت) وقت سقوط المطر؟! فليس من السذاجة سوى التوهّم أنّ أتباع نيتشه وهَيْدغر (فوكو، دريدا، دولوز، ليوتار، كلوسوڤسكي، ڤوراني...) يروّجون لهذيان الفكر وخرافة المعنى والتاريخ وأسطورة الحقيقة والإنسان. فالمسعى الفلسفي والنقدي الذي باشره فوكو وغيره هو وضع حدّ لمناهج عقيمة، في الوقت التي ناضلت فيه من أجل الإنسان أغرقته في متاهات الوهم والسقوط. فما هي النزعة الإنسية Humanisme إذا لم تكن سوى استيهامات وصور ونماذج فلسفية ورموز أخلاقية نُسجت حول الإنسان دون أن تقصده كما يبرّر ذلك فرانسوا لا رويل[17] بحيث أغفلت الطابع النقدي الخلاّق الذي يمكن ممارسته كنشاط غير مكتمل.

إنّ ما يناضل من أجله فوكو يتلخّص في إشكال معبّر «كيف وإلى أيّ حدّ

(15) Cf. Michel Foucault philosophe, ouvrage collectif, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988, Seuil, septembre, 1989.

(16) Foucault, Vérité et pouvoir, entretien avec A. Fontana, L'Arc, n° 70, 1977, p. 16-26.

(17) François Laruelle, Prodégomènes à toute science future qui se présenterait comme humaine, La Décision philosophique, n° 9, Octobre

كننا التفكير بنمط آخر؟»[18]. «التفكير بنمط آخر» أو التفكير والتعبير والتدبير
ط مختلف هو المنهج الذي يضع حدّاً لجميع المناهج؛ إذا أخذنا المنهج في
ناه الإشتقاقي (Gr. «methodos», «odos», «chemin»; «meta», «vers»)
نهج كتجربة أو مغامرة أو محاولة essai وليس كنسق أو منظومة système. فهو
ر الذي يجعله يفضّل «لذّة التحليق» (أو التجوّل في الفراغ على نمط فليكس
شا) كما يجعله يتمرّد على فكرة الإجماع أو الإتفاق con-sensus كما يقول
يل موراي ليؤسّس نشاط الإختلاف والإنشقاق dis-sensus. يحرّر فوكو خطابه
قيود الإجراءات التي تخضعه للإلتزام الخطابي والإنتظام الفكري والنظري
عملي ويجعله يحنّ إلى طفولته كخطاب تكمن طبيعته في عبور جميع الطرق
حتياز جميع الممرّات وارتداء جميع الأقنعة وتجريب جميع المغامرات؛
خطاب (كمسار وسير حثيث discousir) وُلد على نمط فكر فوكو الذي «كان
مل أقنعة ليتستّر وراءها ويعمد إلى تغييرها باستمرار»[19]. كما يقول عنه جورج
يزيل. فالمنهج الذي يفتقر إلى كل منهج والذي يضع حدّاً لكل المناهج الذي
ضاه فوكو هو التجربة أو المحاولة أو المعرفة كإستراتيجية stratégie وكحيلة أو
ء stratagème. فهو منهج كاختبار يعدّل ويبدّل الذات في سياق لعبة الحقيقة،
ج لا يدعو إلى النسقية والإستقرار على حال وإنّما يدفع إلى التجربة وممارسة
حال. يصبح الفكر من هذا المنظور مجرّد ممارسة تشخيصية diagnostic
سبّ اهتمامها على اللحظة الراهنة، علم تشخيص أعراض الحاضر
symptomatologie du prés كجسد أنخرته وأهدرته رهانات المعرفة
تراتيجيات السلطة في سياق لعبة الحقيقة وفي حقل تقابل القوى وصراعها.
هتمام باللحظة الراهنة لا يتعارض مع مستويات «الخطأ» التي تنطوي عليها هذه
خيرة وإنّما مع «الباطل» الذي بطل استعماله واعتُبر كنفايات ينبغي التخلّص
. فلُعبة الحقيقة المحايثة للحظة الراهنة تدرج الخطأ ليس كعلّة ينبغي عزلها أو
ناء عليها وإنّما كعنصر إيجابي فعّال ينتمي إلى طبيعة هذه اللعبة (لنتذكّر مثلاً أنّ
خ المعرفة العلمية هو تاريخ أخطاء هذه المعرفة كما يتفق مع ذلك باشلار

Histoire de la sexualité, II, Paris, Gallimard, 1984, p. 15.

وكانغليم وتوماس كون). فما استُعمل في الماضي وبطل استعماله الآن لا يمكن الإنتظار بشغف عودته لاحقاً، لأن مقتضيات أو قواعد اللعبة نفسها تستدعي أن المفاهيم والتصوّرات والأفكار والنظريات والممارسات لها «تاريخ» تظهر وتُتداول بنمط مختلف من فترة إلى أخرى ومن نسق إلى آخر؛ ليس معناه أنّها تتخذ دلالات متباينة ومختلفة أو أنّها تخضع لقراءات وتأويلات متعدّدة ومتضاربة (هذه الرؤية الجوّانية للأشياء يتجاوزها فوكو) وإنّما كيف يتموقع الأفراد ضمن منظورات مختلفة مقارنة مع هذه الموضوعات التي يرصدونها ويحللونها ويصفونها وفق مقاربات ومقارنات محدّدة. تصبح اللعبة إذن مجرّد مغامرة تلتمس فيها الذات مواقع الموضوع في إستراتيجية ودهاء لتدلج على آثاره وتأثيراته وتأثراته دون بلوغ حقيقته وجوهره.

تنكشف تجربة الفكر كنشاط نقدي وأشكلة معرفية وأكسيولوجية لا في الإهتمام بتصوّرات الأفراد ورؤيتهم للعالم ونظريتهم في المعرفة والوجود، وإنّما يركّز على جملة الممارسات التي يباشرها هؤلاء الأفراد والطريقة التي يمارسونها بها في ضوء علاقتهم بلحظتهم الراهنة.

II

القبلي التاريخي وتشخيص الحاضر

يتميّز الخطاب الفلسفي لميشال فوكو بكونه خطاباً يقوّض دعائم وأسس الفكر
[فـ]لسفي التقليدي حتى بدايات القرن العشرين. فهو نتاج الحركة الفكرية في الأدب
[و]الفلسفة والفن والتي انتشرت في الفترة الممتدة ما بين الحربين العالميتين والتي
[فتـ]حت آفاقاً جيدة ورؤى متميّزة في التعبير والتدبير. إعجابه بروّاد الأدب المعاصر
[أمـ]ثال رنيه شار وأنثنين آرتود وموريس بلانشو وجورج باتاي وإعجابه بأعلام الفكر
[الفـ]لسفي المعاصر أمثال نيتشه وهَيْدغر وميرلو پونتي، جعله ينسج فلسفته الخاصة
[ونـ]ظرته الثاقبة في فحص الواقع كممارسات وأفعال وخطابات لها أنظمتها وقواعدها
[الـ]خاصة. إزدهار البنيوية في الألسنية والأدب والأنثروبولوجيا والتحليل النفسي
[ساعـ]دته أيضاً في صياغة منهجه الفلسفي المبني على وصف الخطابات كممارسات
[وتـ]قنيات تتعلّق بالزمان والمكان والظرف وعلى اعتبار أنّ «النسق» هو الذي يتكلّم
[لا] الإنسان. فالمسألة علاقات وإحالات متبادلة، تبعثر وتشظّي، بناء وتفكيك،
[مـ]يلاد وأفول، تشكّل وتحوّل تقطع صلاتها إلى كلّ ما يمتّ إلى الأصل والوعي
[والـ]ذات بصلة، لتؤكّد على نمط وجودها المستقل ونقطة تركيزها الداخلية.
[السـ]ؤال الذي طرحه نيتشه في أواخر القرن التاسع عشر «من يتكلّم؟» يجيب عنه
[ستـ]يفان ملارمي في بداية القرن العشرين: «الكلمة». فالكلمة هي التي تفرض
[سلـ]طتها وسيطرتها لتصبح فارغة جوفاء لا تدلّ سوى على وجودها الخاص وليصبح
[المـ]عنى مجرّد وميض يتلألأ على سطح الخطابات، المعنى كسراب لا ينفك على
[الـ]تباعد ويتلاشى كلّما اقتربت منه تقنيات الدلالة والتأويل. يصبح الخطاب ليس
[خطاباً] غنياً وخصباً بالمعاني والدلالات المكتنزة والتي تستدعي الحفر وسبر الأغوار

للمشاهدة والوصف، في ظاهرها وفي خارجيتها. يصبح الخطاب عند فوكو مجرّد «تمثال» جامد وثابت، إذ هو يدلّ على شيء ما (إنسان، نصب تذكاري...)، فهو لا يدلّ في الحقيقة سوى على سكونه وجموده، لا يختزن في العُمق على أيّ أثر لحياة ممكنة أو لنفس متحرّكة. الخطاب كمبنى خارجي يخلو من كل معنى «جوّاني»، لا يمكن إرجاعه إلى نظام معقولية ولا إلى بنية التفكير ولا إلى النشاط الخلاّق للذات المفكّرة. الخطاب مجرّد صدى لصوت مجهول يتّخذ معناه وخصوصية وجوده ضمن جملة القواعد التي تؤسسه كخطاب وضمن نظام العلاقات التي يقيمها مع الخطابات الأخرى ومع المؤسسات والممارسات والنوازع والرغبات والدوافع. هذا يعكس جلياً النظرية التي بلورها فوكو حول ما يسمّى بـ «موت الإنسان»[1] الذي أسهب فيه الحديث في مؤلّفه الشهير «الكلمات والأشياء». فما دام الخطاب يتمتّع ببنية لاشعورية وأنّ زمانه لا يخضع إلى الزمن القياسي وإن كان يتشكّل ويتبلور في طيّات الحدث التاريخي، فلا يمكن إرجاعه إذن إلى الإنسان، إلى نظام تفكيره ونمط رؤيته. فهو، أي الخطاب، ما يسمح بوجود هذا النظام، لأن هدفه ليس هو تبرير نظام لغوي خاص بالجمل إذا كانت تتمتّع بدلالة معيّنة أو مجرّدة عن المعنى أو صياغة مشروعة البناءالمنطقي الخاص بالقضايا إذا كانت صادقة أم كاذبة، وإنّما يراعي هذه الأنظمة وهذه القواعد في إطار وجودها الخاص وتحوّلها المستمر وكذا اختفائها المحتمل. فلا يتعلق الأمر بإعطاء مشروعية أو إصدار حُكم وإنّما بوصف وفحص هذه الظواهر الخطابية كما هي معطاة.

فلسفة فوكو تقع على هامش الخطاب لتصبح حفريات تصف الخطابات في خصوصية وجودها ونمط تحوّلها وملابسات اختفائها. فهي لا تزعم البحث عن بنيات متوارية وخفية تقبع في أعماق الخطاب ينبغي استخلاصها واشتقاقها بتوظيف آليات وتقنيات التأويل، ولا تزعم أيضاً الرجوع إلى نقطة البداية archè ولحظة الإنبثاق (لأنه لا وجود لهذه الأخيرة إلاّ كلحظة استعارية، فالأمر علاقات وإحالات لانهائية) لترى جُملة الأنظمة والهندسات الخطابية التي بُنيت وشُيّدت على أساسها

(1) كتاب قيّم كُتب في هذا المضمار للدكتور عبر الرزّاق الدُّواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي ... الطبعة الأولى، 1992.

لا تزعم أيضاً إرجاع عملية تشكّل الخطابات إلى بنية التفكير ووحدة الذات
متعالية، وإنّما تتولّى بالدراسة الخطاب كممارسة كانت شرطاً في إمكانه وظهوره
ملة القواعد التي تميّز عملية تشكّل الموضوعات (ظاهرة الجنون التي عالجها
سهاب في كتابه «تاريخ الجنون حتّى العصر الكلاسيكي» والخطاب العيادي الذي
صّص له كتاباً على انفراد «ميلاد العيادة») وعمليّة تشكّل المنطوقات كوظائف
يّز الحالة التي توجد عليها العلامات لتقرير نظام تشكّلها النحوي أو نمط اشتقاقها
نطقي وعملية تشكّل المفاهيم وكذا الإختيارات النظرية أو الإستراتيجيات.

ـ القبلي التاريخي وعملية تشكّل الخطاب

يُعتبر مؤسّس الحداثة الغربية إيمانويل كانط أوّل من صاغ مفهوم «القبلي» L'a
pri كإطار صوري وضروري وشامل لكل تجربة ممكنة. فهو يُعتبر الأرضية
ورية والتي على أساسها تُبنى جملة الموضوعات وتُصاغ جملة الأحكام. فليس
جربة أي قيمة معرفية إذا لم تكن هناك، وفي فضاء العقل، أطر وقوالب نظرية
دّد ماهيتها وتكون شرطاً في إمكانها. فالقاعدة التي تحدّد القبلي كشرط إمكان
جربة وكإطار سابق عليها تحدّد وظيفة النقد التي يتخذها العقل الخالص في
ص أدواته المعرفية وآلياته المنهجية: «القبلي هو ذلك العنصر الذي ينتمي إلى
جهازنا المعرفي والذي يختلف جذرياً ويستقل عن التجربة الوحيدة التي
ف بها كانط: التجربة الحسية»[2] من جهته يحدّد ميكيل دوفرين[3] بنية القبلي
يلي:

1 ـ القبلي لا يمكنه أن يكون إلاّ صورياً.

2 ـ لا يمكن أن يتأسس على قوام، لأنه هو المؤسّس لكل التجارب
وضوعات الممكنة.

3 ـ القبلي هو دائماً ما «يسبق» التجربة ويكون شرطاً في إمكانها.

4 ـ القبلي هو ما يؤسّس التجربة.

«A priori», in Encyclopédie philosophique universelle, les notions philosophiques, par
J.M. Muglioni et M. Crampe-Casnabet, PUF, Paris, 1990, pp. 140-141.

باعتباره صوري ومؤسّس وسابق على كل تجربة، فإنّ القبلي هو شرط إمكان هذه الأخيرة ضمن نظام الحكم ?Quid juris وليس ضمن نظام الواقع Quid facti?. فالقبلي يبرهن ويقرّر ويشرّع، من هنا فهو وثيق الإرتباط بالنشاط المعرفي للذات المفكّرة ويعكس بذلك نظام تعاليه transcendantal وشموليته universel وضروريته nécessaire: «الضرورة والشمولية الصارمتان هما من أهم مميزات المعرفة القبلية، وهما بذلك لا ينفصلان عن بعضهما البعض»[4].

أهمية القبلي في صياغة المعرفة النظرية وتحديد القوالب والأطر الشاملة لا تخلو من حدود. تتجلّى حدود القبلي في معرفة ما إذا كانت التجربة هي بدورها شرط إمكانه، ليتأسّس بذلك دور يجعل أحدهما شرط إمكان ومؤسّس الآخر، وهو ما يذهب إليه ميكيل دوفرين: «كل معرفة حتّى وإن كانت قبلية تبتدئ بالتجربة»[5]، لأنه إذا كان القبلي هو المؤسّس المطلق لكل التجارب الممكنة، فالإشكال يتحدّد في معرفة الإطار الذي يؤسّس القبلي في حدّ ذاته. تبدو هناك إذن صعوبة منهجية ومعرفية في تحديد مؤسّس القبلي وخصوصاً إذا استندنا إلى معارف قبلية خالصة لا تمت إلى الواقع وإلى التجربة بصلة مثل الرياضيات المجرّدة التي تعتمد على الرموز والصور البيانية.

في تعريفه للقبلي يقوم ميشال فوكو بوظيفتين:

1 ـ يعكس المعادلة الكانطية ليرتد القبلي عنده وصف ضمن نظام الواقع fait وليس إجراء ضمن نظام الحُكم droit. يخرج فوكو إذن من المحكمة الكنطية ليباشر بحثاً تاريخياً يتعلّق بتاريخية الخطاب، شروط وجوده وآليات توظيفه وملابسات تحوّله واختفائه.

2 ـ لا يُرجع هذا القبلي إلى أيّ مصدر نفسي أو نشاط فكري للذات، بحيث يخلع صفة التعالي والضرورة والشمولية، ليصبح مجرّد نشاط عملي هدفه الخطاب في خصوصية علاقاته مع الخطابات الأخرى كممارسات لها أنظمتها وهندستها الخاصة وكذا علاقته مع الأنظمة غير الخطابية كالمؤسّسات والنُظم الاجتماعية

(4) Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, in Oeuvres philosphiques, bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1980, p. 757.

الاقتصادية والقرارات السياسية والدوافع الفنية والجمالية . . .

فالقبلي، باعتبار، «جملة القواعد التي تميّز ممارسة خطابية»[6]، ملازم محايث للتاريخ. هذا الأخير يحظى لدى فوكو باهتمام خاص، لأنه يعيد التفكير في بنيته ووظيفته بناءً على آلياته المنهجية الخاصة. فعوض التصوّر التقليدي للتاريخ الذي ظلّ سجين المفاهيم التقنية المصاغة ميتافيزيقيا: الزمن المطلق، البُعد المتعالي في تأسيس التاريخ، وحدة الأحداث الزمنية وتواصلها وتسلسلها واتصالها، التاريخ كوحدة منسجمة تتجه نحو هدف أو غاية قصوى، بنية التطوّر وتقدّم الوعي البشري، إحياء الآثار المطموسة واستخلاص دلالة رمزية متداولة عبر العصور . . .

عوض هذه التصورات الخاصة بتاريخ الأفكار، يطرح فوكو إشكالات من نوع آخر تخصّ: عزل الطبقات المركّبة للأحداث عن بعضها البعض، دراسة أنماط السلاسل التي يمكن تأسيسها، تبيان معايير التأسيس الدوري والعلاقات التي يمكن وصفها من تأسيس دوري إلى آخر . . .

فعوض أسطورة التقدّم والتطوّر الخطّي للوعي البشري، يتبنّى فوكو وصف أنماط الأحداث وأنساق التحوّلات، ويعوّض مفهوم الإتصال الدال على سيرورة الأحداث وتواصلها وترابطها بمفهوم الإنفصال. فالإنفصال كان بالنسبة للتصوّر التقليدي للتاريخ تلك الفجوة الدالة على تشتّت الأحداث الزمنية والتي ينبغي للمؤرّخ عزلها عن التاريخ. أمّا اليوم فقد أصبح أحد العناصر الأساسية للتحليل التاريخي، لأنّه هو في حدّ ذاته معطى تاريخي ينبغي تحليله ووصفه باعتباره آلية وموضوع البحث، تكمن قيمته في وصف الأحداث المتباعدة، في بناء وحدات مختلفة، في تخصيص الميادين وعزلها عن بعضها، تحليل السلاسل الزمنية . . إحدى الخاصيات الأساسية للتاريخ الجديد، هي بلا شك انتقال وظيفة المنفصل: انتقاله من العائق إلى الممارسة وانخراطه في خطاب المؤرّخ أين لا يؤدّي أبداً وظيفة جبر خارجي ينبغي عزله، وإنّما مفهوم إجراي ينبغي استعماله»[7].

Michel Foucault, L'Archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1989, p. 168.

Foucault, L'Archéologie, idem., p. 17; Réponse au Cercle d'Epistémologie. Cahiers

فالتاريخ، من هذا المنظور، لا يرتد إلى جملة الأحداث المتصلة والمتواصلة والمتّجهة نحو هدف أو غاية معينة ويحمل في طيّاته بوادر التطوّر وتقدّم الوعي البشري وإنّما يصبح نشاطاً عملياً يهدف إلى تحليل السلاسل الزمنية ووصف الخطابات في صورتها المبعثرة والمنفصلة. والقبلي بمحايثته للتاريخ لا يصبح ذلك الإطار الشامل والصوري الذي يوجّه الخطابات ويقيّمها على أساس الصحة أو الخطأ، وإنّما مجرّد إنتظام خاص يميّز الخطابات كأحداث وممارسات تخضع لقواعد خاصة وصارمة «هذا القبلي لا ينفلت عن التاريخية، فهو لا يؤسّس وراء الأحداث بنية زمنية وإنّما يتحدّد على أساس أنه جملة القواعد التي تميّز ممارسة خطابية»[8]. فالقبلي التاريخي محدّد إذن بجملة من المفاهيم الإجرائية التي تستدعي التحليل والفحص، لأنه باعتباره مجموع القواعد التي تميّز ممارسة خطابية يدفعنا إلى طرح الأسئلة التالية: ما هي هذه القواعد التي تخضع لها الممارسة الخطابية؟ ما المقصود بـ «ممارسة خطابية»؟ لماذا يعتبر فوكو الخطاب كممارسة لها قواعد خاصة؟ ما هي المعايير الذي تجعل منه «ممارسة» وليس شيئاً آخر؟

فهذه الأسئلة تنفي قبلياً جملة الحائق التي تداولتها النظريات والأنساق الفلسفية والتي تعتبر الخطاب كنظرية (نظرية في المعرفة، رؤية متميّزة للحياة وللعالم، تصوّر خاص عن الوجود، تأمّل في الأحداث. . .) تكون سبباً في وجوده وشرطاً في إمكانه مجموع التصوّرات والأفكار التي ينسجها الفكر حول نفسه وحول الواقع. ولو نفترض مؤقّتاً أنّ القبلي التاريخي يمكن تعريفه كما يلي: جملة القواعد «النظرية» التي تميّز الخطاب، فيرتدّ هذا الأخير إلى مجرّد نظرية في المعرفة نظرية في السياسة ونظرية في القيمة. لكن فوكو ينزع عن الخطاب كل بُعد متعالي ويفرغ محتوياته النظرية والفكرية. فالخطاب «ممارسة» أو «فعل» Pratique، لأنّه لا يسعى إلى بناء «نظرية حول. . .» (نمط المعقولية، نسق الأفكار، نسيج التصوّرات)، وإنّما يبيّن كيف أنّ بناء النظريات وتشكيل المفاهيم وصياغة الموضوعات تخضع كلها إلى نظام الممارسة الخطابية. وهذا النظام لا يمكن إرجاعه إلى ذات ناطقة أو مفكّرة تصيغ فكرة أو رغبة أو صورة، لأنه يعتبر الحقل الذي تجوبه الذوات ومجموع المواقع التي يشغلها الأفراد للتعبير عن

Foucault, L'Archéologie, idem., p. 168.

نطوق معيّن. فمثلاً المعادلة القائلة «الكميتين المساويتين لكمية ثالثة متساويتان»
بس لديها ذات قائلة تنفرد بها وإنّما تستدعي «ذاتاً» محايدة في الزمان والمكان
الظرف كموقع يشغله بعض الأفراد. فالمعادلة يمكن أن يقولها فيزيائي في معرض
رحه لنظرية فيزيائية، ويمكن أن يقولها الكيميائي في معرض مقارنته بين العناصر
كيميائية، أستاذ أمام طلبته لتبيان خاصية التساوي، ويمكن أن ينطق بها طالب في
عرض جوازه لامتحان ويمكن أن يقولها شخص مجهول لا يمت إلى المعرفة
فيزيائية والرياضية بصلة.. إلخ.

فالقواعد التي تميّز الممارسة الخطابية هي قواعد مجهولة ولكنها تنتمي إلى
بعد التاريخية وتتحدّد في الزمان والمكان والتي تحدّد بدورها، في فترة زمنية
ميّنة، وضمن إطار إجتماعي واقتصادي وجغرافي وألسني، الشروط التي على
اسها تشتغل الوظيفة العبارية، بمعنى يشتغل المنطوق كوظيفة fonction تحدّد ما
ال فعلاً وعلى أيّ أساس ولأيّ هدف يُقال. فالمنطوق كوظيفة والخطاب
ممارسة لا علاقة لهما بالتأويل لأن «ما يُقال فعلاً» choses dites لا يسعى
خطاب لتبيان دلالته المتوارية والكشف عن آثاره مطموسة وإنّما تبيان نسق
ختلاف الذي يميّز «ما يُقال» ضمن أنظمة اللغة وقضايا المنطق.

إذاً كان الخطاب هو مجرّد منطوقات تنتمي إلى التشكيلة الخطابية نفسها، فما
طبيعة القواعد التي تميّز الخطاب كممارسة؟ قواعد تشكّل الخطاب ليس
ارج» الخطاب ولا «داخله» وإنّما تقع على حدوده وعلى هامش حقل
نطوقات الذي يبلوره. فهي الشروط التي يوجد عليها الخطاب ضمن تشكيلة
ينة. فهذه القواعد لا تُستنبط من قوانين الفكر أو النشاط الذهني للذات المفكّرة،
ما تتحدّد بميادين تجريبية ووظائف خاصة يلخصها فوكو فيما يلي:

أ ـ **تشكّل الموضوعات**: فمثلاً الخطاب الطب ـ نفساني في القرن التاسع
ر، والذي حلّله فوكو في كتابه «ميلاد العيادة»، يتميّز بالطريقة التي يشكّل بها
ضيعه الخاصة. هذه الموضوعات تبدو في صورة مبعثرة ومتشظّية. والحديث
وحدة الخطاب الطب ـ نفساني (أو وحدة الخطاب حول الجنون) لا تتحدّد
ود موضوع «الطب ـ نفسي» أو موضوع «الجنون»، وإنّما عبر لُعبة القواعد التي

تختلف في الممارسات اليومية، موضوعات تنتمي إلى النظام التشريعي ـ القانوني أو إلى السلطة الدينية أو إلى التشخيص الطبّي... فالموضوع «يوجد ضمن الشروط الإيجابية لجملة مركبة من العلاقات»[9]، علاقات غير خطابية (مؤسسات، تطوّرات اقتصادية، تنظيمات اجتماعية، معايير، تقنيات، أشكال السلوك، أنماط التصنيف...) وعلاقات خطابية تمنح للخطاب الموضوعات التي يتكلّم عبرها والتي بإمكانه تسميتها وتحليلها وتصنيفها وتفسيرها.. فهذه العلاقات تحدّد الموضوعات دون إرجاعها إلى «عُمق الأشياء» وإنّما إلى جملة القواعد التي تسمح بتشكيلها كموضوعات لخطاب معيّن وتؤسّس أيضاً شروط ظهورها التاريخي.

ب ـ **تشكّل المنطوقات**: في الخطاب العيادي يمكننا البرهنة على وجود جملة متداخلة من العلاقات المتبادلة تؤسّس كلها هذا الخطاب كممارسة. نجد مثلاً الطبيب كشخص يسأل ويناقش، يفحص ويجرّب، يقرأ ويؤوّل الظواهر المرضية، يصف التطورات الممكنة، فثمّة إذن تعدّد في العلاقات: بين المستشفى كمكان للملاحظة والتجريب، للفحص والعلاج، لتقنيات موظّفة وإشارات مفكّكة وبين أنظمة الملاحظة والمراقبة وأنظمة الإعلام وبثّ النماذج والأخبار: فالطبيب له وظيفة متعدّدة الأدوار، دوره كفاحص ومعالج، دوره كناشر للمعارف الطبية، دوره كمسؤول عن الصحة العمومية في الحقل الاجتماعي. فالخطاب العيادي يُنتج هذه العلاقات بمعزل عن البنيات الصورية والقوالب النظرية والأنماط المنطقية والأشكال التحليلية والتركيبية التي يمكن أن تُستعمل داخل خطاب معيّن؛ كما أنّه يؤسّس هذه العلاقات المتداخلة والمتشابكة بمعزل عن فعل خلاّق أو وعي مؤسّس لعقلانية شاملة تضمّ في طيّاتها المعارف الطبية وإمكانية صيرورتها علوماً دقيقة أو مناهج صارمة. الخطاب العيادي هو مجرّد ممارسة أين يتأكّد تبعثر الذات الناطقة وارتحالها عبر سطوح الخطابات.

ج ـ **تشكّل المفاهيم**: يعالج فوكو مثال التاريخ الطبيعي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ليعتبره ليس فقط شكلاً معرفياً الذي بلور تعريفات جديدة حول مفاهيم «الصنف» و«الخاصية» والذي صاغ مفاهيم جديدة مثل «التصنيف

لطبيعي»؛ إنّه قبل كل شيء جملة من القواعد التي تصنّف المفاهيم ومجموع لروابط التي تقيم علاقات خاصة وثابتة بينها ومجموع التسلسلات أين تتوزّع العناصر وتتّخذ شكل مفاهيم. فيصبح إذن الخطاب المحلّ الذي تظهر وتنبثق فيه المفاهيم، وفق قواعد وإجراءات محايثة للخطاب نفسه. لا تهدف هذه القواعد إلى إيجاد نقاط توافق وانسجام بين المفاهيم ولا تهدف إلى اشتقاقها من قوانين الفكر والبُعد المثالي، وإنّما تصف وتحلّل هذه المفاهيم في إطارها التوزيعي والمواقعي وتراعي طبيعتها الاختلافية ومنحاها المبعثر.

د ـ تشكّل الإستراتيجيات: يبيّن فوكو كيف أنّ الخطاب الاقتصادي لتحليل الثروات في القرنين السابع عشر والثامن عشر الذي برزت فيه بعض المفاهيم مثل «القيمة» كان يستدعي وجود اختيار نظري أو إستراتيجية والمتمثلة في نظرية الأسعار، وكيف أنّ هذه الاختيارات والإستراتيجيات التي تحدّد طبيعة الخطاب الإقتصادي، تتقاطع مع جملة من النظريات: مثال النقد ـ العلامة monnaie-signe الذي يرتبط بالموقع الذي يشغله تحليل الثروات بجانب نظرية اللغة وتحليل التمثّلات والرياضيات الشاملة وعلم النظام. فالخطاب الاقتصادي يتحدّد على أساس روابط متبادلة كائنة في نسقه الخاص وعبر علاقات تتجه نحو خطابات أخرى ونحو حقل من الممارسات والدوافع والرغبات.

نسق الموضوعات والمنطوقات والمفاهيم والإستراتيجيات يتكوّن من عناصر متفرقة ومتشابكة ومتداخلة ومبعثرة (مؤسسات، تقنيات، تنظيمات اجتماعية..) بينها علاقات خاصة وثابتة تشكّلها الممارسة الخطابية. وهذا النسق الذي يشكّل بدوره الخطاب كممارسة لا يمكن البحث عنه في فضاء التصورات البشرية ولا في نسق الأفكار ولا في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التي تفرض وصايتها عل الخطابات، وإنّما يوجد هذا النسق في الخطاب ذاته كإجراء أو قاعدة يمكّنه من بناء الموضوعات التي يتكلّم «عنها» و«عبرها» وصياغة المنطوقات التي يؤسّس من خلالها وظائف متعدّدة لذوات ممكنة، وتشكيل المفاهيم التي يوزّعها عبر مواقع مختلفة ويؤسّس بينها علاقات ثابتة، واختيار النظريات أو تأسيس إستراتيجيات يسمح على إثرها من إنشاء روابط بين الخطابات المتعدّدة وبينها وبين المسارات

نسمّي إذن «القبلي التاريخي» هذه الأنساق (الموضوعات، المنطوقات، المفاهيم، الإستراتيجيات) كقواعد تشكّل وتنظّم وتؤسّس الخطاب كممارسة تقطعها جملة من العلاقات مع الممارسات الخطابية وغير الخطابية الأخرى «تحديد نسق التشكّل في خصوصيته الفردية هو إذن تمييز الخطاب أو جملة المنطوقات عبر انتظام الممارسة»[10].

2 ـ القبلي التاريخي، الممارسة الخطابية، المنظومة المعرفية:

لقد تبيّن إذن أنّ القبلي التاريخي (L'a priori: اللفظ يشير في اشتقاقه ودلالته على كل ما هو «سابق»، يَشْترِط ولا يُشترَط، يؤسِّس ولا يؤسَّس)، ليس هو تلك البنية الصورية والمتعالية التي تؤسّس الخطاب وتقاضي طبيعته اللغوية (إذا كان يتمتع بدلالة معيّنة أو مجرّد صياغة خالية من المعنى) وصرامته المنطقية (إذا كان يتأسّس وفق قواعد منطقية تستلزم قبلياً إنسجام قوانين الفكر) وليس هو تلك القاعدة المجرّدة السابقة عليه (كما يوهم الأصل الإشتقاقي لكلمة a priori) والتي تشترطه وترسم له المنحنيات السليمة لينسجم مع الفكر ومع الواقع وإنّما هو قواعد (لا صورية ولا سابقة) تحلّل وتفحص الخطاب في نمط وجوده كممارسة لها علاقات، وهي محايثة للخطاب نفسه، تراقب بنيته ووظيفته، ترى عملية انبثاقه وتشكّله، تتابع مراحل تحوّلاته واختفائه وإمكانية بعثه لخطابات أخرى.

لكن إذا كان القبلي التاريخي هو مجرّد قواعد ملازمة للخطاب وليست سابقة عليه، وإذا كانت تتناول بالتحليل نظام وجوده ونمط تشكّله دون مراعاة دلالته ومصداقيته، فهل تنفي هذه القواعد الوظائف الأخرى مثل البناء اللغوي والصياغة المنطقية والتنظير الفلسفي والأدبي والفنّي؟ بتعبير آخر، إذا كان فوكو قد وضع بين قوسين وعلّق حكم épochaliser الوظائف اللغوية والتسلسلات المنطقية والتصوّرات الفكرية وراح يبحث عن قواعد الخطاب التي تشكّله في فرديته وخصوصيته، فهل هو بذلك ينفي قيمة اللغة والمنطق والفكر في تشكيل الخطاب ويعتبر هذه المصادر الثلاثة كعائق (تاريخي، إبستمولوجي، منهجي..) تحول دون رصد طبيعة الخطاب؟

إنّ «وصف» قواعد تشكّل الخطاب هو ما يصطلح عليه فوكو إسم «الحفريات»
archél، لأن هذا المنهج وهذا النمط من التحليل الذي ارتضاه بديلاً عن
خ الأفكار يضع بين قوسين كل ما يمت إلى اللغة المنطق والفكر بصلة:
كار والصور والتصوّرات، مكسّراً بذلك الطابع المتعالي والشمولي لهذه
سادر. والحفريات لا تنفي بذلك ما يمكن تسميته بـ «لغة»، «منطق»، «فكر»
ا تشكّك في وجود ذات متعالية ومطلقة تكون وراء تأسيس قواعد الخطاب
يمكن أن تتخذ بناءً لغوياً أو تسلسلاً منطقياً أو تنظيراً فكرياً.

فالقبلي التاريخي هو قواعد تشكّل الخطاب (تشكّله التاريخي عبر سلاسل
ية) والحفريات هي منهج يصف هذه القواعد ويحلّل هذا الخطاب. من هنا، فإنّ
قل الذي تجوبه الحفريات وتمارس فيه وظيفتها الوصفية للخطابات ليس هو
ل العلم science (لأن هذا الحقل يشترط تجنيد التركيبات اللغوية لاستقراء دلالة
لوم والصياغات المنطقية تستلزم اشتقاق علم عن علم آخر والتنظيرات الفكرية
ضي معايير إبستمولوجية وقيم معرفية تتناول بالدراسة نقد الأسس التي تُبنى
يها العلوم) وإنّما هو حقل المعرفة savoir كجملة العناصر التي تشترطها
مارسة الخطابية (الموضوعات، المنطوقات، المفاهيم، الإستراتيجيات) والتي
ورها تؤسّس الخطاب كممارسة وانتظام فردي خاص.

من هذا المنظور، تناول فوكو بالدراسة بعض الحقول المعرفية (علم النفس
رضي، التاريخ الطبيعي، النحو العام، تحليل الثروات..) التي تتخذ شكل
ضعانيات» positivités لتبيّن وفق أيّ قواعد تشكّل الممارسة الخطابية
وضوعاتها ومنطوقاتها ومفاهيمها وإستراتيجياتها. فهذه الأنساق الأربعة
لموضوعات، المنطوقات، المفاهيم، الإستراتيجيات) هي التي تؤسّس الخلفية
نظرية التي يمكن أن تظهر فيها القضايا المنطقية المنسجمة والجمل النحوية ذات
عاني ودلالات ثابتة والتحقيقات التجريبية والتنظيرات الفكرية والفلسفية ونظريات
معرفة، فهي بذلك الحقل الذي يتأسّس فيه الخطاب العلمي ليرى وفق أية
وضوعات يتكلّم وإذا تكلّم عن موضوعات معيّنة فما هي العبارات التي يوظّفها

لنسقه. فالعلم يظهر في عنصر المعرفة لأنها تُعتبر حقله التاريخي الذي يضمّ أنساق الموضوعات والمنطوقات والمفاهيم والإستراتيجيات التي تشكلها الممارسة الخطابية وفق قواعد خاصة وضمن وضعانية معطاة. فثمة معارف مستقلة عن العلوم ولكن يستحيل الحديث عن المعرفة دون ممارسة خطابية تحدّدها. من هنا يتبيّن الفاصل الكائن بين الميادين العلمية والأرضيات الحفرية: الحفريات تجوب المحور «ممارسة خطابية ـ معرفة ـ علم».

ممارسة خطابية
حفريات
معرفة
علم

غير أنّ حقل المعرفة والممارسات الخطابية لا يقصي خارج إطاره حقل العلوم ما دام هذا الأخير يتأسّس ويتطوّر في الحقل الأوّل، فقط الإختيار المنهجي الذي ارتضاه فوكو والمتمثل في المنهج الحفري، ينصبّ اهتمامه على التشكيلات الخطابية والقواعد والقوانين التي تسير وفقها دون مراعاة تركيبها النحوي أو المنطقي، ثم ليأتي بعد ذلك حقل العلوم ويقرّر ما إذا كانت هذه التشكيلة الخطابية أم تلك، وضمن وضعانية معينة، تحمل دلالة أم لا أو تسير وفق قواعد المنطق وقوانين الفكر أم تخالفها. حقل المعارف هو حقل وصف قواعد الخطاب وحقل العلوم هو ميدان محاكمة هذه القواعد ونقد أسسها وتقويم محتوياتها ومضامينها.

حقل المعارف بتشكيلاته الخطابية وحقل العلوم بدلالاته اللغوية وقواعده المنطقية وتنظيراته الفكرية، ميدان الوصف الحفري وحقل الحكم والخطاب العلمي، شبكة الممارسات الخطابية وفضاء الأفكار والنظريات والتصوّرات، تقوم كلها على أرضية مشتركة يصطلح عليها فوكو إسم «المنظومة المعرفية» épistémé. فهي ليست نظرة للعالم أو نظرية في الوجود وليست أيضاً صورة تاريخية تمنح للمعارف معاييرها وبديهياتها الخاصة أو بنية فكرية تتحكم في جملة التصوّرات التي ينسجها الأفراد حول وجودهم، وإنّما هي «جملة العلاقات التي يمكن أن تجمع ضمن فترة زمنية معيّنة الممارسات الخطابية التي تسمح بوجود أشكال إبستمولوجية وعلوم وربما أيضاً أنساق صورية»[11]. فالمنظومة المعرفية هي أرضية

حتية تعتبر كقوام تتأسّس عليه الوضعانيات باختلافاتها وتتشكّل فيه الخطابات ممارسات تخضع لقواعد صارمة وتجوب عبرها العلوم بأنساقها اللغوية والمنطقية أجهزتها الفكرية والنظرية. فهي تتضمّن إذن القبلي التاريخي كقواعد تشكّل خطاب كممارسة والقبلي الصوري كقواعد التحقّق من الخطاب كفكر أو دلالة أو ظرية: «القبلي الصوري والقبلي التاريخي ليسا من نفس المستوى ومن نفس طبيعة، فإذا تقاطعا، فإنّهما يشغلان بُعدين مختلفين»[12]؛ فهما ليسا من نفس مستوى ولا من نفس الطبيعة باعتبار أنّ القبلي التاريخي يجوب حقل المعرفة يعتني بوصف الخطاب والقبلي الصوري يجوب حقل العلم ويهتم بتقويم الخطاب إضفاء الدلالة أو الصحّة عليه. وإذا تقاطعا، فلأنّهما يقومان على نفس الأرضية المتمثلة في المنظومة المعرفية: «المنظومة المعرفية هي أرضية فكرية وبنية عقلية حتيتين اللتان تؤسّسان كل أشكال المعرفة (حول الإنسان) في فترة زمنية معيّنة جدول مفهومي الذي يشكّل القبلي التاريخي كشكل تأريخي للقوالب النظرية كانطية»[13].

المنظومة المعرفية «ترى» كل ما بإمكانها رؤيته «وتعبّر» عن كلّ ما بإمكانها تعبير عنه[14]، فهي معرّضة في أيّة لحظة للزوال والإنهيار، لتقوم على أنقاضها ظومة معرفية أخرى تعيد ترتيب سطوحها وفق أنماط رؤية وأنظمة تعبير مختلفة، ير أنّ فوكو ينفي أيّ تتابع منطقي أو جدلي بين المنظومات المعرفية، فالسابق لا يئ اللاحق وما أقرّته هذه المنظومة المعرفية من حقائق وما نسجته من رؤى تصوّرات وما شكّلته من خطابات وما اعترفت به من علوم ونظريات لا تكمّله لك المنظومة المعرفية بتشييد هندسات خطابية وبناءات لغوية وفكرية أخرى، سنا أمام بناء (معرفي، فلسفي، أدبي، فنّي، إجتماعي، . .) يستدعي وضع لبنة رق الأخرى لنحصل على نسق متكامل الأجزاء ومنسجم الروابط ومتناسق أبعاد. إنّنا أمام تحوّلات مبهمة ومفاجئة أقلّ ما نقول عنها أنّها تشبه الطفرات يولوجية. المنظومات المعرفية تظهر فجأة وتختفي فجأة أيضاً، فليس هناك رابط

(1 Foucault, idem., p. 169.

(1 José-Guilherme Merquior, Foucault ou le nihilisme de la chaire, PUF, 1986, p. 41.

سببي بينها. اختفاء منظومة معرفية معيّنة ليس مردّه أنّ الفترة التي تواجدت فيها لا تحسن قراءة رموز الطبيعة ورؤية الأشياء بمنظار حادّ، وليس مردّه أيضاً العجز عن بلورة مفاهيم جديدة أو لوجود نقص في قاموسها المعرفي واللغوي أو لانعدام الأساليب النظرية الخاصة بحقل علمي خاص، وإنّما اختفاؤها مرهون بتغيير النسق الرباعي (الموضوعات، المنطوقات، المفاهيم، الإستراتيجيات) للتشكيلة الخطابية الخاصة بفترة زمنية معيّنة لتظهر تشكيلة خطابية أخرى تصيغ موضوعات جديدة تتكلم عبرها بمنطوقات مختلفة وفق مفاهيم مغايرة واختيار إستراتيجي جديد، بمعنى أنّها تخضع لقواعد أخرى تميّز ممارستها الخطابية في سياق قبلي تاريخي جديد مختلف وضمن وضعانيات مغايرة: مثلاً يلاحظ فوكو كيف أنّ العصر الكلاسيكي (القرنين السابع عشر والثامن عشر) كمنظومة معرفية كانت له قواعده الخاصة في تشكيل خطاباته والمتمثلة في خضوعه لمبدأ «التمثّل» ضمن وضعانيات خاصة: التاريخ الطبيعي، تحليل الثروات، النحو العام. فلم يكن بإمكانه التعبير عن موضوعاته بصياغة منطوقات محدّدة تعبّر عن مفاهيم ارتضاها في تلك الفترة وفق إستراتيجيات معيّنة إذا لم يكن هناك قبلي تاريخي أو بنية تحتية (عنصر التمثّل) يسيّر ويشترط تلك الوضعانيات أو التجريبيات. فتشكّل لديه ما يسمّى بالنظام والجدول وعلم التصنيف والرياضيات الشاملة. . إلخ. عصر الحداثة (القرن التاسع عشر) سيشهد انقلاب الموازين ليؤكّد بروز منظومة معرفية تنفلت من قبضة التمثّل لتدخل عهد التاريخ وتشهد ميلاد الإنسان بظهور الحياة كقوة مبهمة وأساسية، تجعل منه ذاتاً عارفة وموضوعاً للمعرفة، كائن ناطق وحي وعامل يفكّر حول اللغة والحياة والشغل مؤكدة بذلك بروز تجريبات جديدة: الإقتصاد السياسي، البيولوجيا، فقه اللغة. وهذا الكائن، إذ يمارس ويفكّر في العناصر التي تخترقه في العمق، فإنّه يبرهن بذلك على نظام تناهيه. هذا التصوّر يتواقت مع نظرية مؤسّس الحداثة الغربية الذي، في حين أنه يبيّن فيه الجانب المتعالي من الإنسان فإنّه يفكّر في نظام تناهيه كإطار يعكس حدود المعرفة الإنسانية تناهي الإنسان، أو بتعبير فوكو «موت الإنسان»، هو احتمال عودة اللغة كنسق ذي بنية لا شعورية يتكلّم في أعماقه كأصداء لأصوات مجهولة: الإنسان مجرّد سراب تحلّ محلّه سلطة

3 ـ القبلي التاريخي وتشخيص الحاضر:

في منظومة معرفية معيّنة وخلال فترة زمنية وفي سياق قبلي تاريخي خاص، لسنا أمام نسق منسجم أو لوحة تاريخية ثابتة أو أرضية متناسقة وهادئة، وإنّما في مواجهة تبعثر دائم وتشظّي مستمر وفجوات متناثرة واهتزازات مفاجئة وبنيات متنافرة وعلاقات متداخلة ومتشابكة. القبلي التاريخي الذي يحدّد في فترة زمنية معطاة القواعد التي من خلالها تشكّل منظومة معرفية معيّنة ممارستها الخطابية، يميّز جملة المنطوقات التي تعبّر عنها هذه المنظومة المعرفية وتختزنها ضمن نظام كذاكرتها الخاصة، وضمن نسق يعيد ترتيب وتوزيع المنطوقات حسب درجات الإنتظام الخطابي. هذا النظام أو هذا النسق يصطلح عليه فوكو إسم «الوثيقة» أو «نظام احتفاظ العبارة» (archive). لا تعني هنا الوثيقة التراث المحتفَظ والمتداول عبر العصور وسلامته من التلف أو الضياع أو النسيان، وإنّما تعني لعبة القواعد التي تميّز ظهور واختفاء المنطوقات[15]. وهي بالأحرى «الأشياء المعبَّر عنها» (choses dites) داخل خطاب معيّن. الوثيقة مزدوجة التركيب، فهي تتكوّن من أنظمة الرؤية (Le voir) وأنماط التعبير (le dire)، من هنا فهي ذات بنية سمعية ـ بصرية (audiovisuel)[16]، تجعل المرئي والمنطوق يتشابكان ويتداخلان بصورة غير متجانسة: «التفكير هو قبل كل شيء «الرؤية» و«التعبير» على شرط أن لا تبقى العين مرتبطة بالأشياء ولكنها ترتقي إلى مستوى «المرئيات» وأن لا ترتبط اللغة فقط بالكلمات والجمل وإنّما ترتقي إلى مستوى «المنطوقات». فهو الفكر كنظام احتفاظ العبارة»[17]. الوثيقة هي جملة المنطوقات (كل ما أمكن لفترة زمنية معيّنة من رؤيته والتعبير عنه) التي لا تدلّ على «جوّانية» الكلمات وعلى «برّانية» الأشياء. فلا يتعلق الأمر بالكشف عن محتويات دلالية أو سبر مضامين رمزية أو اكتشاف قيم معرفية، وإنّما تقع على حدود الكلمات والأشياء ولا تنفك عن السفر والإرتحال عبر سطوح الخطابات التي تحتويها الوثيقة بحذافيرها. فالوثيقة هي حقل الرؤية

(15) Foucault, L'Archéologie, idem., p. 171; Réponse au Cercle d'Epistémologie, idem., p. 19.

(16) Deleuze, Foucault, idem., p. 58.

(17) الحياة كأثر فني، حوار مع جيل دولوز أجراه ديدي إريبون، ترجمة محمّد شوقي الزين، مجلة

والتعبير، هي فضاء المنطوقات التي تتحرّك فيه كأحداث تشكّل نسيجاً من العلاقات مع المنطوقات الأخرى وتوزّع الأفراد كوظائف لذوات ممكنة. فالوثيقة هي ما يُرى ويُعبّر عنه في الآن، هي إرادة التعبير في اللحظة بناءً على المبدأ الحفري التالي: كل منظومة معرفية ترى كل ما بإمكانها رؤيته وتعبّر عن كل ما بإمكانها التعبير عنه، تستنفد حقول الرؤية والتعبير لتطوي بذلك صفحة وجودها؛ وبناءً أيضاً على المبدأ الحفري القائل: لماذا في فترة زمنية معيّنة «نفكّر بهذه الطريقة» وليس بتلك؟ ما هي الشروط التي تجعل هذه المنظومة المعرفية توظّف مصطلحاً معرفياً خاصّاً وترتضي لغة خاصّة للتعبير عن خطاباتها وممارساتها وموضوعاتها ومفاهيمها؟ فلا يكفي استبدال المصطلحات المعرفية أو صياغة نظريات جديدة أو تشكيل مفاهيم وموضوعات مغايرة لنقول بأنّنا انتقلنا من منظومة معرفية إلى أخرى، فلا يتعلق الأمر برؤية في الوجود أو نظرية في المعرفة حتى نتيقّن من بزوغ فجر معرفي ولغوي جديد، وإنّما المسألة علاقات متشابكة ورؤى متضاربة ومنطوقات متنافرة تجعل إنتظام الخطابات لا يخضع لمقاييس الوعي أو الذات[18].

الوثيقة هي ما يُرى ويعبّر عنه «هنا» و«الآن»، هي القواعد التي يشتغل عليها القبلي التاريخي ليراقب عملية ظهور واختفاء المنطوقات في عنصر الخطاب. بتعبير جيل دولوز، الوثيقة هي «ما نحن عليه» في مقابل الراهن الذي هو «ما نحن بصدد كونه»[19]، جانب التحليل الوثائقي وجانب التشخيص الراهني. والمعيار الإستراتيجي (dispositif) يضمّ الوثيقة والراهن ولكنه يعمل كمعيار أو انتظام أو بتعبير توماس كون «نموذج» (paradigme)[20]، يسمح بالإنتقال من قارّة «ما نحن عليه» إلى قارّة «ما نحن بصدد كونه» ويكسّر وهم «الكينونة على أمر ما» لإقامة

(18) Foucault, L'Ordre du discours, Gallimard, 1992, p. 37.

(19) راجع: جيل دولوز، فوكو مؤرّخ الحاضر، ترجمة محمد شوقي الزين، مجلة «كتابات معاصرة»، العدد 42، المجلد الحادي عشر، تشرين الأول ـ كانون الأول 2000، ص 67 ـ 69.

(20) توماس كون، صاحب كتاب «بنية الثورات العلمية» (شيكاغو، 1962)، إيستمرلوجي وفيلسوف المعرفة العلمية، يقدّم صورة جديدة حول طبيعة العلم. فهو يركّز على جملة الإنفصالات والتقلبات التي تميّز المعرفة العلمية في فترة زمنية معطاة وتدرس لحظات الأزمة التي تميّز العلم خلال تطوّره وتكشف عن ضعف نظرية لتعوضها نظرية أخرى أكثر تماسكاً وصرامة ويكون النموذج أو البراديغم هو المعار المعرفي والثقافي والتاريخي والعلمي الذي يوجّه تطوّر المعرفة

الفكر الرحّال على نمط «الكينونة عبر كل أمر». الوثيقة هي حقل الرؤية والتعبير والتدبير الذي تستنفده في إطار منظومة معرفية معيّنة والذي ينتظم ويترتّب حسب قواعد محايثة للخطاب يشكلها وينسجها القبلي التاريخي. وظيفة الوثيقة ليس هي إذن جمع ما هو متبعثر ولأم ما هو متصدّع ووصل ما هو منفصل، وإنّما هي ما يعرّضنا للُعبة الإختلاف ومتاهات الخطاب: «تحليل الوثيقة يشتمل إذن على جهة مفردة: في الوقت ذاته قريبة منّا ومختلفة عن راهنيتنا، هي حافة الزمن الذي يحيط بحاضرنا والتي تشرف عليه وتدلّ على تبدّله، هي ما يحدّنا خارجنا (. . .) فهو (أي الحاضر) يبدّد هذا التطابق الزمني أين نستحبّ رؤية ذواتنا لتجنّب إنفصالات التاريخ. فهو يكسّر منحى الفلسفات النهائية والمتعالية؛ حيث يسائل الفكر الأنثورولوجي كينونة الإنسان وذاتيته والذي يفجّر الآخر والخارج. بهذا المعنى، لا يؤسّس التشخيص محضر هويتنا عبر لعبة التمايزات. إنّه يؤسّس أننا «اختلاف» وسببنا هو اختلاف الخطابات وتاريخنا هو اختلاف الأزمنة وإنيّتنا هي اختلاف الأقنعة»[21].

هذا الصراع بين «ما نحن عيه» و«ما نحن بصدد صيرورته»، بين التحليل والتشخيص، بين الوثيقة والراهن، هو ما يفسّر المعايير الإستراتيجية التي يتخذها الفرد في صيرورته ليس ذاتاً (sujet) متعالية وإنّما تولداً ذاتياً (subjectivation) يمكّنه من تجاوز وعبور حقل المعرفة والسلطة. المعرفة «هي» السلطة، لكن ليس على سبيل الهوية والتطابق وإنّما من خلال التلازم والتضايف (corrélation) مثل تضايف الدال والمدلول عند دو سوسير، لإنشاء العلامة. فالمعرفة ملازمة للسلطة لأنها قبل كل شيء فهي «ممارسة» (pratique) تظهر في عنصر الخطاب لتخلع عنه عناصر التجريد والتصوّر والتعالي، وهي أيضاً «فعل» (acte) باعتبارها جملة القواعد الموظّفة في تشكيل الخطابات والممارسات والموضوعات والمنطوقات: «ما من معرفة تتكوّن دون نظام للتواصل والتدوين والتجميع والنقل وهذا النظام يمثّل بحدّ ذاته شكلاً للسلطة وهو مرتبط في وجوده واشتغاله بالأشكال الأخرى للسلطة. ما من سلطة بالمقابل تمارس دون انتزاع وتملّك وتوزيع أو احتجاز لمعرفةٍ ما (. . .) فالإجراء: وسيلة لإقامة النظام أو ردّه إلى نصابه وإقامة النظام

العادل في صراع الناس والعناصر وهو كذلك رُحم المعرفة الرياضية والفيزيائية. .»[22].

تجاوز المعرفة ـ السلطة بفاعلية التولّد الذاتي وتوظيف المعيار الإستراتيجي هو، بوجه من الوجوه، إقحام التشخيص في صُلب التحليل وتمرير الراهن بين ثنايا الوثيقة، هو أنّنا نرى ونعبّر في حقل التاريخ الذي عوض أن يلمّ وحداتنا المتنافرة وأجزائنا المتناثرة، فإنّه يعمّق من فجوات أرضياتنا المعرفية وتصدّعات هندساتنا الخطابية. في حقل الوثيقة نفسه، أي في فضاء ما نرى وما نعبّر عنه هنا والآن يمكن استعمال التشخيص كآلية تنصبّ اهتماماتها على حيثيات الحاضر وما يخترق نسقه من خطابات ومنطوقات وممارسات.

تشخيص الحاضر كممارسة تعكس جلياً نمط الصورورة والإرتحال والتفكير بنمط آخر («ما نحن بصدد كونه») وتجعل الخطاب الفلسفي ليس مجرّد تأمّل أو بحث في الموجودات أو استنتاج معرفي وإنّما نشاط خلّاق يسعى إلى إبداع المفاهيم ورسم المنحنيات المعرفية وتشكيل خرائط المحايثة[23]. من هنا، يحلّل فوكو بإسهاب إحدى الرسائل الفلسفية لإيمانويل كانط «ما هي الأنوار؟» Was ist Aufklärung[24] والذي كان من المفروض أن يخصّصه فوكو في سنة 1983 لإكمال حلقة الدروس التي ألقاها منذ 1970 بكوليج دو فرانس[25].

يَعتبر فوكو هذا النص كرؤية جديدة للخطاب الفلسفي التي ميّزت عصر الحداثة. وكل الأسئلة التي أوردها كانط بهذا الشأن كانت تصبّ في الإتجاه نفسه وهو طريقة التفلسف التي تهتمّ بقضايا اللحظة الراهنة actualité: ماذا يحدث اليوم؟ ماذا يحدث «الآن»؟ ما هو هذا «الآن» الذي نتحرّك عبره ونرى ونعبّر في حقله؟ فهذا الحاضر الذي يسعى الفيلسوف لدراسته وتشخيصه هو الحاضر نفسه

(22) دروس ميشال فوكو (1970 ـ 1982) ترجمة محمّد ميلاد، دار توبقال ـ الدار البيضاء، سلسلة المعرفة الفلسفية، الطبعة الأولى، 1994، ص ص 13 ـ 14.

(23) Deleuze- Guattari, Qu'est-ce que la philosphie? Minuit, Paris, 1991, p. 7-37.

(24) أنظر الترجمة العربية لهذا النص: ترجمة حميد طاس، مجلة «فكر ونقد»، السنة الأولى، العدد 5، كانون الثاني 1998.

(25) «Un cours inédit de Michel Foucault», Magazine littéraire, n° 207, mai 1984, p. 35-39.
Cf. aussi Magazine littéraire, n° [illegible]

ذي ينتمي إليه ويتحرّك في ثناياهُ (إنّها الوثيقة التي تحيط بنا والتي لا نرى ولا نعبّر
لاّ في سياقها). فهو في الوقت نفسه «الفاعل» وعنصر في هذا النسق، الذات التي
حلّل وتفكّك وتشخّص والموضوع الذي يخضع للتحليل والمراقبة والفحص:
باختصار، يبدو لي أن الأمر الذي يتجلّى في نصّ كانط هو مسألة الحاضر كحدث
سفي ينتمي إليه الفيلسوف المعبّر عنه»[26].

وهذا الإستشعار بالإنتماء إلى الحاضر ليس هو فقط عصر معيّن أو تراث وإنّما
ـ «نحن» (Nous) كما يسمّيه فوكو التي يرجع في بنيته إلى مجموع ثقافي يميّز
حظته الراهنة. ما يقوم به الفيلسوف تجاه هذه اللحظة هو نشاط «الأشكلة»
problématisatio والذي يرى فيه مؤسّس الحداثة الغربية مفتاح فهم دلالة
الحداثة».

فاللحظة الراهنة هي نشاط فلسفي يسعى إلى تشخيص وأشكلة الحاضر. فإذا
ان أُغسطين قد اعتبر مساءلة الحاضر كمسار تفكيك الإشارات الدالة على حدث
لا يزال في طيّ المستقبل عبر إرادة الإمتداد النفسي distentio animi وإذا كان
يكو يرى في الحاضر بوادر بزوغ عالم جديد واتجاه كلية التاريخ نحو غاية سامية،
إنّ كانط يهتم بالحاضر في خصوصية وجوده، لا يبحث عن إشارات وعناصر
آثار تدلّ على مستقبل أفضل (وإن كان تشخيص الحاضر لا ينفك عن إرادة
تغيير) ولا يتطلّع إلى الأهداف والغايات التي يسعى إليها التاريخ بناءً على تطوّره
خطّي.

تشخيص الحاضر نشاط يعتني به «النقد» كمرآة يرى من خلالها العقل
الخالص) إمكانياته النظرية والعملية وحدوده، من هنا يتجلّى عصر الأنوار والذي
و عصر الحداثة كزمن النقد. والحداثة في اللحظة الراهنة يعتبرها فوكو
ـ «موقف» attitude أكثر منها كعصر. ويفهم من الموقف نمط العلاقة مع
حاضر: ما هو الأمر الذي يحدّد علاقتنا بالحاضر؟ ما هي المعايير التي تجعلنا
يم علاقات محدّدة مع ذواتنا ومع الآخرين؟ إنّه بلا شك الـ «نحن» كفضاء ثقافي
ذي ننتمي إليه جميعاً أو بالأحرى فهو سلوك أو «طبع» فلسفي (ethos
philosophique الذي يؤشكل نمط العلاقة مع الحاضر، نمط الوجود التاريخي

وتأسيس الأنا كذات مستقلة. فهو تساؤل ينخرط بكل دلالاته المنهجية والمعرفي
في ممارسة النقد تجاه نمط وجودنا التاريخي، ولكنه أيضاً المسار الذي يخترقنا في
العمق ويعرّضنا للاختلاف والتبعثر. إنّه ليس فقط ذلك المعطى الشامل والضرور
والحتمي ولكنه أيضاً عنصر فردي ومحايث ومحدّد بإكراهات. يتعلق الأمر عن
فوكو بتأسيس النقد كممارسة الذي عوض أن يبحث عن البنيات الصورية ذات
القيم الكونية، ينبغي أن يمارس نشاطاً تاريخياً عبر الأحداث الذي تؤسّسنا ككائنات
لها علاقات بلحظتها الراهنة وُفق ما بإمكاننا معرفته وماذا يجب فعله وماذا ينبغ
رجاؤه. فهذا النمط من النقد هو الذي يشكّل ذواتنا عبر «أنطولوجيا» وجود
التاريخي[27]، لا ليصبح مقدّمات لكل علم مقبل يمكنه أن يكون «ميتافيزيقا» ولكن
ليرتد إلى «جنيالوجيا» في غائيته و«حفريات» في منهجه. حفريات باعتباره يتناو
الخطابات التي تؤسّس ما نفكّر فيه وما نقوله وما نفعله كأحداث تاريخية
جنيالوجيا على اعتبار أنّه يؤسّسنا في قارة «ما نحن بصدد كونه» بمغاردتنا لقارة «م
نحن عليه الآن».

فالسلوك الفلسفي كنشاط نقدي وأشكلة معرفية لا يهتم بتصوّرات الأفر
ورؤيتهم للعالم ونظريتهم في المعرفة والوجود وإنّما يركّز على جملة الأفعال التي
يمارسها هؤلاء الأفراد والطريقة التي يمارسونها بها. كما أنّه يأخذ بعين الاعتبا
الميادين الثلاثة الكبرى: علاقتنا بالأشياء (المعرفة)، علاقتنا بالآخرين (السلطة)
علاقتنا بذواتنا (الأخلاق)، ويفتح في الوقت نفسه آفاقاً جديدة حول العلا
الممكن بناؤها بين نشاط النقد ونوازع الحرية: فما يحدّنا ويحاصرنا هنا فإ
يحرّرنا هناك.

(27) أنظر: الدكتور الزواوي بغورة، ميشال فوكو، منظور الأنطولوجيا التاريخية، كتابات معاصر

III

الحياة كأثر فنّي
في ما وراء المعرفة والسلطة

كيف نقرأ ميشال فوكو؟ سؤال يجيب عنه جيل دولوز من خلال كتاب أصدره سنة 1986 وهو أروع ما كُتب عن الراحل فوكو. فهي قراءة اختلافية ـ حيوية باشرها دولوز في إعادة تقويم فلسفة فوكو. فهو لا يشرح في هذا الكتاب «نسق فوكو» الفلسفي ولا يؤوّل قضاياه المعرفية والمنهجية. ما قام به جيل دولوز هو مجرّد «ممارسة تجريبية» expérimentation لا علاقة لها بالشرح أو التأويل. فما هي القراة التي مارسها دولوز «تجريبياً»؟ إنّها «لعبة المفاهيم» ما دامت الفلسفة هي إبداع المفاهيم وبناء سطوح المحايثة. لا يتعلّق الأمر بتأمّل أو تفكير وإنّما بنشاط خلاّق، ولا يتعلّق الأمر بإقامة «نسق» أو «صرح» (فلسفي) وإنّما يرسم «خارطة المحايثة» (التعدّد «multiplicité» يشير إلى الإحالة المتبادلة بين المفاهيم). يعيد دولوز رسم الأثر الفوكوي كحقل محايثة يضمّ جملة من المفاهيم لها علاقات متبادلة وروابط إحالة. طبيعة هذه العلاقات ليس طبيعة «نمطية» (typologie) وإنّما طبيعة «مواقعية» (topologie)، لأنّ الأمر لا يتعلّق بتراتبية أو سيطرة وإنّما بإحالات وعلاقات قوى.

لتبيان هذه الصورة المفهومية في قراءة أثر فوكو، يلجأ دولوز إلى استعمال استعارة جغرافية وجيولوجية: «رسم بيان» diagramme، «خرائطي» cartograph، «مواقعية» topologie، «تنضيدة» strate، «انثناء» plissement...

يوظّف دولوز هذه الإستعارة في وصف بنية المنظومات المعرفية، عملية تشكّلها وطريقة اشتغالها وملابسات اختفائها. فهي مثل الطبقات الجيولوجية

لها وعلاقاتها فيما بينها والوظائف التي تقوم بها. «المنظومات المعرفية» مشكّلة من أنظمة الرؤية وأنماط التعبير. من هنا فهي ذات بنية «سمعية ـ بصرية» audiovisuel، و«الرؤية» ليست فقط الإرتباط بالأشياء وإنّما هي الإرتقاء إلى مستوى «المرئيات» visibilités، و«التعبير» ليس هو فقط سُمك اللغة وتوظيف كلمات أو مصطلحات دالّة على شيء ما، وإنّما هو الإرتقاء إلى مستوى «المنطوقات» énoncés. المرئي والمنطوق يرتحلان عبر سطوح الكلمات والأشياء. «المرئي» هو نظام اللمعان والتلألؤ الناتج عن احتكاك الضوء بالأشياء. «المنطوق» هو نظام التغيّرات والتقلّبات الناتج عن الإنتقال من نسق لغوي إلى نسق آخر في صورة غير متجانسة. من هذا المنظور كان هنالك المبدأ الحفري القائل: كل منظومة معرفية تقول كل ما بإمكانها قوله وترى كل ما بإمكانها رؤيته. نظام الكلمات والأشياء تخترقه جملة من الإهتزازات والتصدّعات لينهار كل ما على سطح منظومة معرفية وتقوم على أنقاضها منظومة معرفية أخرى تعيد تنظيم وترتيب موضوعاتها وآلياتها المنهجية والتمحيصية بنمط آخر. فالتفكير هو رؤية وتعبير يؤطّره المرئي والمنطوق. لكن التفكير هو أيضاً «سلطة»، لأنه علاقات قوى متشابكة وحقل إنتاج وتوظيف أفعال ذات دلالة محدّدة «يحرّض، يدمج، يسبّب، يثير...» وفي حالة مجتمع انضباطي تُوظّف مصطلحات أخرى تعبّر عن صيغة الإنضباط «يبتدئ، يسلسل، يركّب، يضبط، ينسّق...». التفكير هو أشكال المعرفة وقوى السلطة، علاقات معرفية مترسّبة وروابط إستراتيجية مواقعية.

بناءً على أثر فوكو، يقرأ دولوز مسارات تجاوز الثنائية المعرفة والسلطة كمسارات التولّد الذاتي subjectivation. وراء الرؤية والتعبير وتشابكهما ووراء علاقات القوى وتداخلها هناك مسار «التذبير». إذا كانت المعرفة تقتضي إلتفاف المرئي والمنطوق، وإذا كانت السلطة تستدعي تأثير القوى في بعضها البعض، فإنّ التولّد الذاتي يستلزم تأثير القوّة في ذاتها، إنثناء مزدوج يتخلّص من أشكال المعرفة ويقاوم علاقات القوى. هدم مفهوم الذات والإعلان عن موت الإنسان كما أقرّ بهما فوكو في أثره، لا يعني الرجوع إلى الذات وبناء نظرية في تماسك الذات وتجانسها كما سيقرّ به في آثاره الأخيرة مثل «تاريخ الجنسانية» وإنّما فحص

تتكلّم في الوحدة المركّبة نفسها. التعدّد يتكلّم في الإنسان. فالتولّد الذاتي لا علاقة له بالذات، إنّه نمط مركّز في بؤرة يبدع الوجود كأثر فنّي œuvre d'art وكممكنات حيوية وإمكانات خلاّقة. فهو «فن الممارسة الذاتية» أو «التدبير الذاتي» thique كقواعد اختيارية تقيّم الفعل والقول تبعاً لنمط الوجود الراهن، وهو أيضاً صيغة جمالية تؤسّس أساليب في الحياة وأنماط في الوجود.

البراغماتية الجديدة وما بعد الحداثة عند ريتشارد رورتي

I

«فلسفة» بدون الفلسفة

نحو مقاربة عملية للخطاب الفلسفي

ريتشارد رورتي هو فيلسوف أميركي معاصر، إشتهر بقراءاته النوعية والمختلفة في الفكر الغربي. ويُعتبر الفيلسوف الوحيد الذي اخترق الأعراف ال... الفكرية أو المعايير المتفق عليها والمتمثلة في الفلسفة التحليلية بانفتاحه على الفكر القارّي والمتمثّل في الفلسفة الأوروبية (الفرنسية والألمانية) كما تشهد على ذلك قراءاته القيّمة لنيتشه وهايدغر ودريدا وفوكو. وهو تقليد قلّما باشره الفلاسفة الأميركان لاستغراقهم سواء في الفلسفة التحليلية المنحدرة عن فتغنشتين وحلقة ڤيينا أو التزامهم بأعلام الفكر البراغماتي: تشارلز پيرس، جون ديوي، ويليام جيمس. فرادة رورتي تكمن في قراءة واقعه الفكري الأميركي من زاوية مغايرة تجدّد هذا الفكر (البراغماتية) وتنفتح على الأشكال المعرفية الأخرى بقدر ما تجدّد الفكر الفلسفي بالذات كما لاحظ جون بيار كوميتي[1]، بحيث لم يكتف رورتي بنقد التصوّرات السابقة حول الحقيقة والواقع ومفاهيم الصدق والخطأ في المعرفة العلمية وإنّما طال نقده أيضاً الفلسفة في حدّ ذاتها، ممّا جعل تأويلات ڤانسون ديكومب[2] أو كلود موريلا[3] تنحو صوب الإعلان عن «نهاية الفلسفة» في

---

(1) جون بيار كوميتي، «الفلسفة بدون إمتياز»، ص 10 ـ 11 في «قراءة رورتي: البراغماتية وآتية ونتائجها»، منشورات ليكلا، 1992 وهذا الكتاب عبارة عن مناقشة نقدية لأفكار ريتشارد رورتي شملت مداخلات جاك بوڤرس، ڤانسون ديكومب، توماس ماكارتي، ألكسندر نيهاماس، هيلاري بوتنام وريتشارد رورتي الذي أجاب عن أطروحات وانتقادات الفلاسفة المشاركون في هذا الملتقى.

(2) ڤانسون دكومب، «مختلف إلى حدّ ما» (ملاحظات حول براغماتية ريشار رورتي)، ص 57 وما بعدها، في «قراءة رورتي»، المرجع نفسه.

الخطاب النيوبراغماتي لدى رورتي. لكن هذه التأويلات لم تصب هدفها، لأن رورتي لم يعلن صراحة نهاية التفكير الفلسفي[4] بقدر ما أشار إلى نهاية نمط معيّن من هذا التفكير الذي تجسّد لمدة ألفي سنة منذ أرسطو وأفلاطون في البحث خارج الذات عن قوانين ثابتة تتطابق مع الفكر يشيّد على قاعدتها صروح المعرفة اليقينية وأشكال النظر والإعتبار والحكم والسلوك. هدف رورتي هو تفكيك [الـ] فلسفة وليس إلغاء التفكير الفلسفي الذي يربطه بنوع من الممارسة أو الاشتغال على الذات وعلى اللغة، ويستعمل رورتي [الـ] فلسفة Pilosophie بالحرف الكبير «P» للدلالة على النظريات الفلسفية المتعاقبة والتي ظلّت أسيرة التصوّر الميتافيزيقي الإزدواجي حول المادة والفكر أو العالم والوعي. وعلى أنقاضها يهدف إلى ممارسة فكرية «الفلسفة» philosophie بالحرف الصغير «p» بوصفها خلقاً أو إبداعاً وهي تقترب من مفهوم التكوين الذاتي Bildung الذي يتحدّث عنه الألمان، أي بوصفها ممارسة عملية تردم الهوّة بين النظرية والتطبيق أو التأمّل المجرّد والعمل المادّي.

كتابه الشهير «الفلسفة ومرآة الطبيعة» المترجَم إلى الفرنسية تحت عنوان «الإنسان المرآوي أو المنعكس» يرسم تاريخ المعرفة العلمية والفلسفية كمحاولة لاكتناه التطابق بين الفكر والعالم الخارجي والذي حُدّد فلسفياً تحت اسم «نظرية المعرفة». واعتبر الباحثون والمتخصصون في الفكر الأميركي هذا الكتاب بمثابة استجابة لإيقاع «الكلمات والأشياء» لميشال فوكو الذي انصبّ اهتمامه على متابعة هذه المطابقة النظرية أو قراءة تاريخ الحقيقة عبر المنظومات المعرفية المتعاقبة التي تلخّصت في عنصر «التمثّل» représentation. لمجاوزة هذا الشكل الميتافيزيقي والتطابقي للفكر الفلسفي، يدعو رورتي إلى ممارسة فكرية «ما بعد فلسفية» تتخلّص من أغلال التأمّل والتفكير كانعكاس وتطابق وتتلخّص في الكتابة المتحرّرة والتهكّم أو الأسلوب الخصوصي في صياغة اللعبة الفكرية باللعب بالألفاظ والمفاهيم. وما اعتبره ديكومب أو موريلا «نهاية الفلسفة»[5] بالإعتماد

(4) أنظر ريشار رورتي، نتائج البراغماتية، لوسوي، باريس، 1993، ص 55.

(5) أنظر أيضاً: مانويل ماريا كاريلو، عقلانيات: تحولات العقل في الفلسفة المعاصرة [illegible]

على تأويل متسرّع، نرى من جهتنا تحقيق فعلي أو ممارسة ذكية للفلسفة من حيث هي «محبة الحكمة» إذا استحضرنا مدلولها الإشتقاقي، «محبة» أو «عشق» أو «ذوق» لأنّ في منظور رورتي، الفكر هو قبل كل شيء علاقة «ودّية» و«وجودية» أو أيضاً «تواجدية» بالعالم ويتبدّى في أشكال الإعتقاد والترميز وإضفاء المعنى على السلوكات وطريقة الحياة والتآنس ولا يمكن إرجاعه فقط إلى قضايا منطقية أو عبارات لغوية أو تأمّلات نظرية. و«حكمة» بالمعنى الذي تؤول فيه الفلسفة إلى صناعة ومهارة بوضع الأشياء في مكانها المناسب وإعادة الأمور إلى نصابها. وهذا ما يمكن استشفافه في كتابات رورتي وهو «إعادة الأمور إلى نصابها» بالقطع مع أوهام الموضوعية أو الحقيقة كمطابقة وتمثّل المعرفة العلمية وتعميم التصوّر الموضوعي والتعامل مع الوقائع من وجهة نظر مثالية بحتة أو علموية عقيمة: «إنّ رورتي يعمل على تجاوز هذه الثنائيات، بالتفكير على نحو علائقي نسبي تحويلي، معتبراً أنّ هدف الفلسفة ليس معرفة طبيعة الواقع ولا حقيقة النفس، وفقاً لمعاير الحق والخير والجمال، بل اندراجنا في سيرورة متواصلة من التحوّل وتوسيع قدرتنا على التخيّل، بعيداً عن مقولات الفلاسفة المتحجّرة وثنائياً تهم الألفية العقيمة»[6]. عوض الفلسفة التأملية أو التجريدية، يلتقي رورتي مع هانس غادامير في ضرورة ردّ الإعتبار إلى الفلسفة العملية كجملة مفاهيم لا تنفك عن بطانتها العملية أو مضامينها الخُلقية. فلا يتعلق الأمر فقط بـ «نظرية» تستدعي التطبيق أو «مطابقة» تتطلب التماهي والإسقاط وإنّما بـ «سياسة» أو «ممارسة» أو «فراسة» تزاوج بين النظري والعملي أو تجعل بالأحرى من النظري الوجه الآخر للعملي ليس كتطبيق أو تطابق وإنّما كتوتّر أو انعطاف يجعل من الأشياء تستحيل إلى شقائقها أو أضدادها ولا ينفك الواقع، بهذا المعنى، عن الإنسياب والسيلان بابتكار وظائف وحقائق جديدة تبعاً لتهجينات الأفكار وتلوينات الأحداث. وخلع الطابع العملي أو الخُلقي على التفلسف هو لكسر الأوهام المتعشّشة في الأذهان حول الحدود المنصوبة بين ما هو حقيقي وما هو زائف، ليتحدث رورتي عن معتقدات أو أشكال فكرية صالحة للإستعمال أو غير مفيدة ولا تنبني حقائقها على

(6) علي حرب، أصنام النظرية وأطياف الحرية (نقد بورديو وتشومسكي)، المركز الثقافي العربي،

عايير الصدق والكذب كما هو حال الفلسفة والمنطق من أرسطو إلى كواين.
الطابع «الخُلُقي» الذي يصف به رورتي «ما بعد الفلسفة» كتحقيق فعلي للفلسفة
عملية ليس مجرّد «الأخلاق» في مدلولها الساذج، وإنّما يقصد أشكال في السلوك
الممارسة ليست رهينة الوصايا القسرية أو العقود القهرية، وإنّما كـ «نمط
ختياري» (بتعبير جيل دولوز)[7] يؤسّس رؤية مستقلة وفنّ في الرويّة والحُكم.
دف رورتي إذن إلى صياغة ممارسة فكرية تخترق الحدود النظرية والوهمية بين
معارف بتبجيل بعض أشكالها وإرجاعها إلى الحقيقة وبتدجيل البعض الآخر
إختزاله إلى مجرّد زيف أو طيف. يراهن رورتي على الإسترسال الحرّ نحو الكتابة
مفهومية والتهكمية تطال جميع المعارف دون إستثناء وتنخرط تحت وجهة فكرية
سمّيها رورتي **«النقد الثقافي»**: «الفيلسوف رهين العقل يترك المكان للنقد الثقافي
حرّ والمتحرّر من كل عائق»[8]. وهنا بالضبط يعلن رورتي ليس نهاية الفلسفة كما
وّل المقولة ديكومب وموريلا وإنّما «نهاية الإستدلال» أو الصرامة المنطقية أو
كثافة المفهومية لتضاف إليها أو تلطّف بحدوس تصوّرية أو ممارسات فكرية أو
قول عملية تنمّ عن عقل تواصلي كما سلّم بذلك هابرماس أو عقل حواري كما
ظر له غادامير. فضلاً عن هذه الفلسفات القارية التي انفتح عليها رورتي، يسلّم
ذا الأخير بما ذهب إليه مواطنه توماس كوهن من أنّ سؤال الحقيقة هو مسألة
عاقد» وليس قضية «تطابق». أو بتعبير آخر، لا تستمد الوقائع أو الأحكام أو
سلوكات حقائقها من مبدأ أسمى وخارجي يتمثل في المطابقة النظرية بين الفكر
لعالم وإنّما من جملة الحقائق المجمع عليها في مجتمع ما سواء أكان مجتمعاً
لمياً (كما درسه توماس كوهن بإسهاب في كتابه الشهير «بنية الثورات العلمية») أو
جتمعاً سياسياً أو دينياً أو أيّ مجتمع تربط بين أفراده علاقات معينة تحدّد نزوعهم
مشترك في إبتكار حقائقهم أو طموحهم الجماعي في تحسين أحوالهم الوجودية
لمجتمعية. بهذا التصوّر «العلائقي» و«التعاقدي» للحقيقة ينتفي، عند رورتي،
جدار الصلب بين حقائق عليًا وسرمدية لا يعتريها التبدّل ووقائع سفلية رهينة

«الحياة كأثر فنّي»، حوار مع جيل دولوز أجراه ديدي إريبون، ترجمة محمد شوقي الزين، مجلة مدارات، تونس، عدد 11 ـ 12، صيف/خريف 1999، ص 20 ـ 27.

كلود موريلا، **ريتشارد رورتي وخطاب ما بعد الحداثة**، المرجع نفسه، ص 40. أنظر أيضاً:

الأطوار والمراحل أو بتعبير أرسطو رهينة «الكون والفساد». لا وجود لهذين
العالمين، أحدهما ظلّ الآخر أو أحدهما زيف باطل أو زيغان مبهم والآخر مثال
خالص أو فكرة أقنومية. ولعلّ هذا التصنيف التعسّفي هو الذي كان وراء التعثّر
التاريخي لنظرية المعرفة والسياسة والأخلاق والذي آل في كل مرحلة تاريخية أو
دورة حضارية إلى أنظمة كلّيانية ومجتمعات تتحكّم بمنطق التماهي وعقلية القطيع.
وهنا يعتبر رورتي أنّ إنتفاء الفاصل بين النظري والعملي من شأنه أن يجعل الفكر
والسياسة وجهان لعملة واحدة، ولا يمكن الحديث عن فلسفة عملية كما صاغها
رورتي في فكره البراغماتي الجديد دون الأخذ في الحسبان أنماط جديدة في
مقاربة العمل السياسي والمحاورة الديمقراطية وكل ما من شأنه أن يحقّق مجتمعاً
«طوباوياً» ليس بالمعنى الوهمي والمستحيل للكلمة، لكن بالمعنى الذي يجد فيه
كل فرد فسحة واسعة للتعبير والتفكير أو مساحة عملية لصناعة الذات بأنماط
جديدة ومغايرة[9]. ويفهم رورتي من الفلسفة العملية، مقاربة جديدة ونوعية في
الكتابة التي لا تستسلم لأوهام التراتب أو الإزدواجية وإنّما تلك التي لا تنفك عن
نمط تهكّمي، سردي، بلاغي، مجازي، تتلاحم فيها قوّة المفهوم ببراعة الأسلوب
أو جوّانية الفكرة ببرانية العبارة. مستقبل الفلسفة من منظوره، ليس في المذاهب أو
الأنساق المشيّدة على أسس دوغمائية أو أفكار أزلية وثابتة وإنّما يتبدّى دورها
ومستقبلها كجنس من الأجناس الأدبية بما في ذلك المعرفة العلمية أو الذوق
الفنّي. لكن هذا ليس مجرّد «سفسطة» أو بلاغة كما تأوّل البعض «ما بعد فلسفة»
رورتي، وإنّما «لغات» أو «تعبيرات» لها وظيفة القراءة والتأويل والتفكيك ولا تنفك
عن بُعد فرداني يمتحن به المرء ذاته ويعبّر عن رؤيته وأحلامه ويعطي الأولوية
والصدارة لحدوسه وأذواقه. فيما وراء المفهوم الجامد أو العبارة الصنمية، يمتدح
رورتي قيمة أكسيولوجية قوامها «الذوق الجمالي»، لأنّ كل تفكير أو تعبير لا ينقطع
عن بعده العملي كتقدير أو تدبير. هكذا يقتنص رورتي الحقيقة ليس كمبحث
ميتافيزيقي أو كبحث منهوم عن التوافقات والتطابقات، وإنّما كاعتقاد أو جملة من

(9) أنظر: جون ميشال لولانو، «رورتي أو براغماتية الفردوس»، المجلة الفلسفية، المطبوعات الجامعية الفرنسية، عدد 3، يوليو ـ أغسطس 1997، ص 315 ـ 335 (عدد خاص حول

العملات الرمزية أو الثقافية يتداولها أيّ مجتمع في سبيل ابتكار وقائعه وتحسين أحواله والتآنس بين كائناته وأفراده. لا شك أنّ أيّ مجتمع يتداول حقائقه ورموزه ومعتقداته في تعبيرات أو لغات، لكن ما يهمّ رورتي ليس هو المنطوقات كإحالة إلى واقع فوقي أو ثوابت جامدة وإنّما قدرة هذا المجتمع أو ذاك في استحداث نماذج تعبيرية أو معاجم مفهومية تعبّر عن أنماطه المعيشية ورؤيته للعالم. يلتقي هنا أيضاً رورتي مع الفكر الألماني الذي خلص مع هيمبولت ودلتاي إلى تقاطع «رؤية العالم» Weltanschauung مع المهارة اللغوية أو القدرة الفكرية على ابتكار مفردات أو معاجم تعبّر عن حيوية الحسّ التاريخي في هذا المجتمع أو ذاك. وكل مجتمع يصنع حقائقه أو يشكّل رؤيته للعالم بناءً على لغته الطبيعية وطريقته الذكية في نسج علاقة حوارية بين أفراده وتداول مفردات حُبلى بالدلالات التي يعبّر بها المجتمع عن أحواله وأذواقه وأحداثه. عوض الحديث هنا عن معرفة موضوعية أساسها التطابق مع واقع معطى، فإنّ رورتي يسلّم بالطابع العلائقي والتضامني بناءً على اللغات المستحدثة والمعاجم المبتكَرة. لا شك أنّ المعرفة العملية عند رورتي كـ «بنيان مرصوص» في مواجهة العلم المجرّد كـ «بنيوية صارمة»، لم تسلم من الإنتقادات من جانب توماس ماكارثي أو هيلاري پوتنام. لأنّ اختزال المعرفة إلى مجرّد «رأي» متّفق عليه في شكل «إجماع» مؤسّس لا يخلو من اعتباط ويجعل من الفكرة التي يشكّلها أيّ مجتمع حول نفسه ذات نزوع تمركزي بتبجيل الذات أو بهدف ذرّي ومغلق وربما أيضاً فصامي يفصل المجتمعات في صورة «أرخبيلات» لا تتواصل إلاّ على سبيل الضرورة التاريخية طلباً للإعتراف أو الحاجة المادية والرمزية التماساً للتبادل والتسويق والتسليع. هذا التصوّر هو أقرب إلى بديهية «الأنا وحدية» Solipsism منه إلى التواصل، لأنّ المجتمعات لم تتوصّل بعد إلى تعاقد شامل حول الضرورات السياسية والعملية نظراً لاختلافات ثقافية وفروقات رمزية حسّاسة لا يمكن التغاضي عنها أو تجاهلها كما فعل صامويل هانتنغتن في التأكيد على أسبقية الصراع تضرب جذوره في الأعماق الإنتولوجية والإختلافات الثقافية والألسنية والعرقية. يمكن التعاقد على قوانين تعتبرها المجتمعات «عالمية» مثل حقوق الإنسان والمواطن وغيرها من الأدبيات التشريعية العالمية، لكن «الإدراك»

الدلالة نفسها في المجتمعات الأخرى وهنـ... ـة الإغريقية تتحدّث
فيه رورتي أو أيضاً نعوم تشومسكي. وهـ... ـلغة العلاقة
والتراتبات على المستوى العالمي دفع رورتي ... حاب
ملائكي تسوده القيم الفاضلة ويعبّر فنياً وجمـ...
التواصلية والحوارية. لم يتراجع رورتي عن براغـ...
لما بعد الفلسفة والكتابة والتورية، لكنه أضاف بـ...
العمل والأمل بين «الوحدات العمّالية» وليس مجرّ... سابع
الأدبيات الإتنوغرافية أو السرديات المستلهمة للمخيّلة ... ـبه الشعوب الدنيا.

العملات الرمزية أو الثقافية يتداولها أيّ مجتمع في سبيل ابتكار وقائعه وتحسين أحواله والتآنس بين كائناته وأفراده. لا شك أنّ أيّ مجتمع يتداول حقائقه ورموزه ومعتقداته في تعبيرات أو لغات، لكن ما يهمّ رورتي ليس هو المنطوقات كإحالة إلى واقع فوقي أو ثوابت جامدة وإنّما قدرة هذا المجتمع أو ذاك في استحداث نماذج تعبيرية أو معاجم مفهومية تعبّر عن أنماطه المعيشية ورؤيته للعالم. يلتقي هنا أيضاً رورتي مع الفكر الألماني الذي خلص مع هيمبولت ودلتاي إلى تقاطع «رؤية العالم» Weltanschauung مع المهارة اللغوية أو القدرة الفكرية على ابتكار مفردات أو معاجم تعبّر عن حيوية الحسّ التاريخي في هذا المجتمع أو ذاك. وكل مجتمع يصنع حقائقه أو يشكّل رؤيته للعالم بناءً على لغته الطبيعية وطريقته الذكية في نسج علاقة حوارية بين أفراده وتداول مفردات حُبلى بالدلالات التي يعبّر بها المجتمع عن أحواله وأذواقه وأحداثه. عوض الحديث هنا عن معرفة موضوعية أساسها التطابق مع واقع معطى، فإنّ رورتي يسلّم بالطابع العلائقي والتضامني بناءً على اللغات المستحدثة والمعاجم المبتكَرة. لا شك أنّ المعرفة العملية عند رورتي كـ «بنيان مرصوص» في مواجهة العلم المجرّد كـ «بنيوية صارمة»، لم تسلم من الإنتقادات من جانب توماس ماكارثي أو هيلاري پوتنام. لأنّ اختزال المعرفة إلى مجرّد «رأي» متّفق عليه في شكل «إجماع» مؤسّس لا يخلو من اعتباط ويجعل من الفكرة التي يشكّلها أيّ مجتمع حول نفسه ذات نزوع تمركزي بتبجيل الذات أو هدف ذرّي ومغلق وربما أيضاً فصامي يفصل المجتمعات في صورة «أرخبيلات» لا تتواصل إلاّ على سبيل الضرورة التاريخية طلباً للإعتراف أو الحاجة المادية والرمزية التماساً للتبادل والتسويق والتسليع. هذا التصوّر هو أقرب إلى بديهية «الأنا وحدية» Solipsisme منه إلى التواصل، لأنّ المجتمعات لم تتوصّل بعد إلى تعاقد شامل حول الضرورات السياسية والعملية نظراً لاختلافات ثقافية وفروقات رمزية حسّاسة لا يمكن التغاضي عنها أو تجاهلها كما فعل صامويل هانتنغتن في التأكيد على أسبقية الصراع تضرب جذوره في الأعماق الإنتولوجية والإختلافات الثقافية والألسنية والعرقية. يمكن التعاقد على قوانين تعتبرها المجتمعات «عالمية» مثل حقوق الإنسان والمواطن وغيرها من الأدبيات التشريعية العالمية، لكن «الإدراك»

الدلالة نفسها في المجتمعات الأخرى وهنا نجد أنفسنا في سجال سياسي إنخرط فيه رورتي أو أيضاً نعوم تشومسكي. وهذا التفاوت أو التفاضل بين المراتب والتراتبات على المستوى العالمي دفع رورتي لمراجعة طوباويته[10] حول مجتمع ملائكي تسوده القيم الفاضلة ويعبّر فنياً وجمالياً عن نفحاته الخُلقية ونزوعاته التواصلية والحوارية. لم يتراجع رورتي عن براغماتيته الجديدة أو أفكاره التثويرية لما بعد الفلسفة والكتابة والتورية، لكنه أضاف بعداً عملياً، تضامنياً، يلتحم فيه العمل والأمل بين «الوحدات العمّالية» وليس مجرّد شعور نزيه يستقي من منابع الأدبيات الإتنوغرافية أو السرديات المستلهمة للمخيّلة الغربية تجاه الشعوب الدنيا.

II

سؤال الحقيقة والبراغماتية الجديدة

ريتشارد رورتي يهوى التحليق في الهواء وممارسة اللعبة الفكرية كإزاحة مستمرة وتحويل لا ينضب. والشاهد على ذلك نزوعه المعادي لكل تأسيس أو تقعيد. لا شك أنّه استفاد من فوكو وكوهن اللذان ركّزا على الطابع التاريخي والمحايث للحقيقة أو الحقيقة بوصفها تاريخ الوقائع والصنائع والخطابات. لكنه ذهب فيما وراء تاريخية الحقيقة لكي يشكّك في إمكانية تأسيس العقل على قاعدة صلبة تتخذ إسم الموضوعية أو الواقعية أو غيرها من الفلسفات التي ميّزت تاريخ الأفكار في الغرب. إمكانية التعبير عن الحقيقة يرجعه رورتي إلى مجرّد صناعة فكرية أو ممارسة ثقافية. فلا يمكن إعتبار العلم أو الفلسفة أو الفن أو أيّ شكل معرفي كنمط متعالي يهدف إلى محاكاة الواقع بالتطابق مع وقائعه أو وصفه في لغة مفهومية تعكس هذا الواقع ولا يعتريها الشك أو النقص، لأنها لغة لا تقول الواقع فحسب بل تقول أيضاً الحقيقة حول ماهية هذا الواقع. لكسر هذا الوهم، يعتبر رورتي أنّ اللغة التي تقرأ الواقع وتستقرأ أحداثه ليست ثابتة أو متماسكة حتى يمكّنها أن تعبّر عن حقيقة هذا الواقع. مهما بلغت هذه اللغة من الدقّة أو الحصافة أو الموضوعية، فهي لا تعدو مجرّد معجم مفهومي يرتبط بمحيطه التاريخي وسياقه الثقافي فضلاً عن رؤية فاعليه التاريخيين للعالم أو تصوّرهم للوجود. ويأخذ رورتي مثال الفلسفة الإغريقية التي ارتبطت بلغتها وبتصوّر الإغريق للعالم. فلم تغادر هذه الفلسفة التناهي اللغوي الذي يعبّر عنه اللسان الإغريقي المرتبط بعادات وثقافات الفاعلين الإجتماعيين في هذا السياق التاريخي والنطاق الجغرافي. رهان رورتي هو مجاوزة الفلسفة كما حدّدتها الأصول الإغريقية ليركّز اهتمامه على ما

كاهتمام باللغة التي تتيحها التقانة المعاصرة. فإذا كانت الفلسفة الإغريقية تتحدّث بلغة الماهية واللوغوس والوجود، فإنّ الفكر المعاصر يتحدث اليوم بلغة العلاقة والعمل والأمل والتضامن. إنّه الخروج من قلعة الفلسفة الحصينة نحو رحاب العمل الفكري والممارسة الذاتية والفنية والذوق الجمالي. يحلّل رورتي بإسهاب هذا التصوّر التطابقي للحقيقة في كتابه الشهير «الفلسفة ومرآة الطبيعة». يعرض هذا الكتاب المعتقدات الفلسفية التي مكّنت الفكر الغربي من تأسيس فكرة عن ذاته وآليات اشتغال عقوله النظرية والعملية. يلخّص رورتي هذه المعتقدات أو الثوابت النظرية في:

1 ـ أولوية المعرفة العلمية كمشروع تطابق موضوعي وشامل مع الواقع يؤسّس بمقتضاه «معرفة يقينية» بماهيته أو جوهره.

2 ـ إعتبار الفلسفة «أمّ المعارف» أو نظرية في المعرفة هدفها تحديد قيم الحقيقة ومعايير الموضوعية.

3 ـ إعطاء الأولوية والأهمية للملَكة الإنسانية الجوّانية (الفهم السيكولوجي، الحدس، التأمّل، العقل) بوصفها مرآة مفارقة وثابتة ينعكس فيها الواقع المادّي أو التحتي المتغيّر.

4 ـ إعتبار الإنسان ككائن محوره المعرفة كحقل ترنسندنتالي ومثالي. هكذا تمحورت المعرفة الغربية حول قيم الحقيقة كتطابق والصدق كمعيار منطقي وأكسيوماتيكي والخير والجمال كقيمة أكسيولوجية فضلاً عن الثنائيات الفاصلة بين عالمين متناقضين أحدهما ظلّ الآخر أو أحدهما وهم وزيف والآخر حقيقة ومثال مفارق.

هذا التصوّر الماهوي والذاتوي والتمركزي تتجاوزه فلسفة رورتي نحو ممارسة فكرية جدّد بها الفكر البراغماتي معلناً إنخراطه في فضاء ما بعد الحداثة.

الحقيقة: قلب السؤال:

في كتابه «نتائج البراغماتية» يفتتح رورتي مجموع هذه المقالات بدراسة ممتازة عنوانها «البراغماتية والفلسفة» حيث يعرض فيها جملة الفروقات

ببراغماتية جديدة تعطي الأولوية والصدارة للعلاقات والكلمات كمعاجم تعبّر عن تجارب فريدة وممارسات مفتوحة وتواصلية.

في براغماتية رورتي تصبح الحقيقة نوعاً ما «إسمية» أي الإسم الذي يعبّر عن مسمّيات هي مجرّد علاقات أو موافقات أو تعاقدات تتقاسم كلها ما يمكن إعتباره أو إثباته كحقائق. وكما رأينا سابقاً لم يكن التراث الغربي، حسب رورتي، سوى تعاقدات أو لغات لصيقة بموطنها الجغرافي وسياقها التاريخي تعبّر عن تصوّر للعالم يشكّله الأفراد المتواجدون في هذه البقعة الجغرافية وفي هذه الفترة التاريخية. فهي لغات رهينة حقائق منتَجة ومجمع عليها ولا تشكّل معيار كونياً صالحاً لكل تصوّر أو لكلّ مجتمع في السابق أو في اللاحق. «أفلاطون هو إبن عصره» كما كتب رورتي مراراً ومعناه أنّه يرتبط بحقل رؤيته النظرية وبمجال ممارساته العملية. فما طرحه كإشكالات وما عالجه كمسائل هو مجرّد نشاط فكري لا ينفك عن أدواته اللغوية والصورية وأطره العملية والسياسية. فليس هناك أيّ داع، حسب البراغماتي الجديد، أنّ يخلّد الفيلسوف هذه الإشكالات الفلسفية والمسائل الميتافيزيقية، وإنّما من واجبه أن يغيّر الأسئلة ويحوّل الإشكالات ويحيا عصره بلغة مغايرة وبممارسة فكرية مختلفة. فإذا كان همّ الأفلاطوني هو الحقيقة أو الخير أو الجمال فإنّ البراغماتي مدعوّ لمجاوزة القبليات المثالية لهذه المفاهيم لينصبّ جهده على مفاهيم الأمل والعمل أو الحوار والتضامن أو التواصل والتفاعل. فلم تعد تعنينا الأسئلة الوجودية والمشكلات العملية التي طرحها القدماء لأنها ترتبط بوضعيتهم الحياتية وبلغتهم المشتركة. آن الأوان لتغيير الأسئلة وتوجيه الإهتمامات والإرادات نحو أفق نظري وعملي آخر يرتبط بوضعية الإنسان المعاصر وبلغته المفهومية والفنيّة وبمعجمه الثقافي والسياسي. ويلاحظ رورتي أنّه لا فرق بين الأفلاطوني أو المثالي وبين الوضعي أو الواقعي لأنهما يشتركان في قاعدة «التأسيس» بمعنى ضرورة وجود أساس متعالي أو أصل متواري تقوم عليه صروح العقل أو الإحساس أو الحدس وفي قاعدة «التفريق» بالفصل بين قيم الصدق والكذب بناءً على ثنائية أفلاطونية تفصل بين الرأي أو المعرفة الظنيّة doxa وبين المعرفة اليقينية. وتهدف هذه المتقابلات إلى تمثّل الواقع في جوهره وحقيقته

لا تعني المطابقة مع واقع خارجي وإنّما مجابهة هذا الواقع[1]. هناك فقط علاقة متوتّرة مع الوقائع تحول دون التماهي معها أو القبض عليها. فالواقع لا يُعرض كمرآة ناصعة تنعكس فيها الأفكار والإرادات والأحلام وإنّما هو شبكة معقّدة تتداخل فيها المتناقضات والرغبات والتصوّرات والتي ليست مجرّد عرَض وإنّما تُشكّل لُحمة هذا الواقع، هويته المتغيّرة وسيلانه الدائم. والتعبير عن هذا الواقع لا يتمّ بمنطق المطابقة، وإنّما بضرورة المجابهة. فلا تغدو اللغة المعبّرة عنه مجرّد وسيط بين الذات والموضوع، وإنّما تشكّل حقيقة الذات الإنسانية. أي أنّها ليست لغة تدلّ على واقع خارجي أو حقيقة موضوعية وإنّما هي خبرة بشرية في وصف الوقائع ومجابهة الأحداث. تصبح اللغة، كما سلّم بذلك جون ديوي. وسيلة أو أداة أو آلية تتضمّن على خبرة ومهارة في اللعب والإبتكار ولا تشكّل مرآة عاكسة للوقائع. بهذا الوصف، يبيّن رورتي إستحالة خروجنا عن أجسادنا أو مغادرتنا لتربتنا[2]، نظراً للتناهي الذي يخصّ وجودنا وللمحايثة التي تميّزنا. وهو ما أشار إليه دريدا وغادامير اللذان أظهرا أنّ الثقافة الغربية محكومة بالتعالي الذي اجتثّ الوعي من تناهيه ومحايثته وسياقه التواصلي. فلم تكن العلاقة في الغالب سوى عمودية، إستبطانية، مثالية أحجمت الوعي من علاقته الأفقية والتواصلية والحوارية ينشئ بموجبها لغة إتّفاقية تعبّر عن أحواله وتاريخيته.

البراغماتية: لغة عملية وفكر مرن

البراغماتية الجديدة عند رورتي هي إمتداد للبراغماتية الكلاسيكية والمتمثلة في نماذج بيرس وديوي وجيمس، مضافاً إليها عناصر ما بعد حداثية في التفكيك والهيرمينوطيقا. يقول رورتي عن نفسه أنّه أقرب إلى ديوي وجيمس منه إلى بيرس. فهذا الأخير إشتهر بتنظير فلسفي بارع في نظرية العلامات (السيميولوجيا) لكنه ظلّ أسير التصوّر الكانطي بالبحث عن سياق لا تاريخي يضمّ كل شيء ويصبح القبلي الضروري والمتعالي لكل تجربة أو فكرة أو مشروع. أمّا ديوي وجيمس فقد ناضلا ضدّ كل الأشكال النظرية للتأسيس الفلسفي، وانصبّ

(1) [illegible] نتائج البراغماتية، ص 19.

هتمامهما على الفلسفة العملية، كعلاقة تواصلية بالواقع ينتفي معها الطابع الماهوي
المتعالي. وهو ما يميّز به رورتي البراغماتية على أنّها فسفة «لا ماهوية»[3] لأنّها
1) ترفض التمييز بين الطبيعة الجوّانية للشيء وطابعه العرَضي والعلائقي، (2)
نما تسلّم الماهوية بالحقيقة الثابتة للشيء، ترى البراغماتية أنّ الكلّ رهين التحوّل
التبدّل: الشيء والسياق وموضوع القصد؛ (3) عوض البحث عن الحقائق الكامنة
الأزلية للشيء، فإنّ الاهتمام ينصبّ الآن على المعتقدات والنزوعات التي تتيح
لإنسان حصاد رغباته وقطف ثمار ما يراه صالحاً لوجوده وسياقه. الحقيقة عند
براغماتي تصبح لغة عملية وليس صورة نظرية، فهي فعل تواصلي يدبّ على
طوح العلاقات والآفاق وليس تأمّلاً نظرياً يغوص في خبايا الأعماق. إذن ثمّة
احة إستراتيجية يمارسها البراغماتي في إختراق الماهوية ومجاوزة التمثل. فهو
نقل من القضايا المنطقية رهينة الصحة أو الخطأ تبعاً للمطابقة أو عدم المطابقة مع
الم خارجي إلى لغات ومواضعات تحدّد ما يمكن إعتباره نتاج المنفعة والملاءمة.
اءً على هذا التصوّر العلائقي وغير الماهوي للحقيقة، يردم البراغماتي الفجوة
كائنة بين العقل والرغبة أو العقل والإرادة. فلا ينفك العقل عن حيّزه العملي
لإرادي وهو ليس مجرّد مصنع في فبركة الأفكار والتصوّرات، بل يتبدّى مفهومه
ي مساحة التواصل والتداول أو الأمل والعمل. وهذا التصوّر اللاماهوي للعقل
لحقيقة، يفتح للبراغماتي آفاق البحث والتنقيب أو القراءة والإستقراء تطال كل
معارف والنماذج والبرامج. فلا يبحث البراغماتي عن طبيعة الأشياء ليسقط عليها
ناهج صارمة أو يقرؤها وُفق آليات تقنية ليكشف عن حقيقة هذه الأشياء وتطابقها
م الفكر والواقع، وإنّما يقاربها كعملات تكمن حقيقتها في جودتها أو منفعتها
تجلّى فاعليتها في التبادل والتداول. فلا يوجد منهج بإمكانه أن يدلّ على الحقيقة
ي أيّ وضعية أو حسب أيّ معيار يمكن الإقتراب منها أو القبض عليها[4]. فقط
ن الحقيقة ليست شيئاً نقبض عليه أو نسعى لبلوغه أو نستحضره في الحاضر أو
حتذي به أو نتماهى معه، بل هي ما نبتكره من وقائع وما نصيغه من رغبات ما

المرجع نفسه، ص 301 ـ 302؛ أنظر أيضاً: رورتي، العلم، والتضامن: الحقيقة بدون السلطة،
منشورات ليكلا، 1990، ص 7.

نوجّهه كإرادات وما نجابهه كأحداث وما نتواصل به ككائنات وما نعتبره، قبل كل
شيء، نافعاً وذا جودة يتيح إقامة علاقات حيوية ومتعدّدة ومتجدّدة بالواقع
وبالذات. فلا يجدي البحث عن الحقيقة كتطابق مع واقع خارجي أو مع الذات
على سبيل الصدق والكذب أو الصحة والخطأ، وإنّما بناء الحقائق وصناعة الوقائع
كممارسة ناجعة تتيح للإنسان بأن يعقد علاقات مثمرة مع محيطه ومع ذاته. ويرى
رورتي أنّ فلسفة ما بعد الحداثة إنفتحت اليوم على الحوار والتواصل بعدما أخفق
العقل الماهوي أو الحقيقة المتعالية في بناء علاقات بشرية مرنة ومفتوحة. لكنه
يقصي من المبحث المابعد حداثي والبراغماتي كل إرادة تؤول إلى تصنيم فكرة أو
تأسيس قاعدة أو تأصيل مبدأ. براغماتية رورتي، فضلاً عن كونها ضدّ التصوّر
الماهوي والتمثّلي والتطابقي، فهي ضدّ كل فكرة تسعى للتأسيس أو التأصيل.
هناك فقط مساحة الحوار اللانهائي الذي يفتح آفاق التواصل والتغيير أو أساليب
الرؤية والتعبير ولا يشكّل مبدءاً سامياً أو معياراً متعالياً. فقط المحايثة والتناهي في
التواصل والتبادل.

الحقيقة: إجماع وإتفاق.

حسب البراغماتي لا يهمّ مزاعم الصدق أو الحقيقة التي يبرهن عليها الفلاسفة
أو العلماء متيقّنين من إتّباع المنهج أو الطريقة لبلوغ اليقين أو الحقيقة وإنّما يهمّ
المؤسّسة الفكرية التي يشتغلون فيها وأساليب إنتاجهم للمفاهيم وإبداعهم
للمصطلحات والمعاجم وأشكال تنظيمهم لقطاعهم وعلاقاتهم فيما بينهم. فالحقيقة
التي يزعم هؤلاء الوصول إليها أو التدليل عليها لا تنفك عن أشكال الممارسة
الفكرية وأنماط المعالجة النظرية أي أنّها «حقيقة» لا تنفصل عن مؤسستها وعن
تاريخيتها بإنتاجها أو تعديلها أو توجيهها تبعاً لقُدُرات الخلق والنمذجة أو إرادات
الإبتكار والتشكيل. فهذا التصوّر «المجتمعي» (مجتمع علمي أو سياسي أو ثقافي
أو ديني) هو الذي يشكّل نموذجاً عالمياً يختلف من قطاع إلى آخر وليس مزاعم
الصدق والحق أو إدّعاءات الموضوعية والمطابقة. وهو تصوّر تعمل على إثرائه
وتثويره وتعميمه أساليب الحوار والمحادثة أو العرض والمناقشة أو التبادل
والمناظرة أو المخاطبة والمحاضرة. فلا تنفصل الحقيقة، بهذا المعنى، عن صيغ

فلسفية أو فنية) نتاج إجماع وإجتماع ولا تنفك عن إرادات الأفراد ورغبات القوى في التكامل والتجاوز لبناء حاضر متماسك قوامه المنفعة أو المصلحة أو التضامن. فما نتفق حوله ومَا نتحاور من أجله هو الذي يشكّل مساحة التضامن وحقل العمل والأمل أي ما هو محايث للرغبة الإنسانية في فرديتها وللتضامن البشري في إجتماعه. فما نتفق حوله لا يشكّل دليلاً على الموضوعية أو إشارة إلى اليقين، لأنه رهين الحوار والتواصل، ورهان السبق والأمل. قبل العقل وبعده هناك الإرادة الخلاّقة والرؤية الحصيفة. فهي ليست هلوسات أو كوابيس لا عقلانية وإنّما توجّهات معقولة ومعقلنة تعبّر عن إرادة جماعية في الإجتماع ورغبة فردية في الإجماع بناءً على الحوار المستمر والمخاطبة اللانهائية. هذه الصيغة البراغماتية في التعامل مع الحقيقة تعبّر عن «جمالية» esthétique و«خُلقية» éthique في مقاربة الواقع والحياة. إنّها الشرط الإنساني في مقاربة حياته وحكاية تاريخه ومحاكاة نماذجه كإعادة خلق وابتكار وليس كبحث عن التوافق والتطابق.

لاحظ رورتي أيضاً بأنّ الفكر الغربي نحا دوماً صوب المماثلة بين «الحقيقة الموضوعية» و«إستعمال العقل«وجعل علوم الطبيعة نموذج النماذج في العقلانية والموضوعية. وهذا التصوّر طال صورة العالِم كما نسجتها المخيّلة الغربية والتي لا تختلف، بنيوياً أو صورياً، عن صورة اللاهوتي في العصور السالفة، بمعنى ربط الإنسانية بأصول أو أقانيم خارج وعيها أو ذاتها وربط مصيرها باتباع سبيل موضوعي في العلم أو لاهوتي في الدين) أو منهج يقود إلى الحقيقة كمطابقة أو خلاص. خلافاً للنزعات المثالية أو الوضعية، يستبعد رورتي فكرة وجود «نظرية في الحقيقة» في الفكر البراغماتي[5]، لأنّ البراغماتي هو نصير التضامن والتواصل ينصبّ إهتمامه على الطابع الخُلقي أو الإتيكي للواقع الإنساني ولا يهمّه السمة الأكسيومية في البحث عن أوجه الصحة والخطأ ولا الهواجس الميتافيزيقية في البحث عن العلل الأولى أو المبادئ المفارقة والسرمدية. انكبّ معظم الفلاسفة على البحث عن أساس ميتافيزيقي (سواء أكان مثالياً أو وضعياً) يفسّرون به ماهية الأشياء. وهذا الأساس كان في الغالب «طبيعياً» أو بالأحرى «فيزيائياً» تفادياً للذاتية وتفانياً في الموضوعية وليكون أساس كل الصروح المعرفية سواء أكانت علمية

بحتة (إشتقاق قوانين ثابتة إنطلاقاً من فرضيات وتجارب) أو نفسية أو إجتماعية أو سياسية.

التورية والتضامن: إقتسام الحقيقة.

على أنقاض التصوّر الماهوي للحقيقة وللعالم، يعود رورتي إلى تجربة الذات وإبداعات المجتمع بحثاً عن حقائق كامنة في الذات على سبيل الخلق والتوليد وليس إلتماساً لحقائق خارج الإنسان تستدعي التماهي بالإنفصال عن التناهي. وللتعبير عن لعبة الحقيقة في الجسد الفردي والإجتماعي، يعرض رورتي مفهومي التورية أو التهكّم والتضامن أو البنيان المرصوص. والتورية تتلخّص عنده في القدرة الفردية على إعادة وصف الحدث أو التاريخ بمعنى تاريخ الفرد بالذات وهي تقترب من فكرة بول ريكور حول المحاكاة كإعادة إبداع النص السردي وليس مجرّد تكرار عقيم. والتورية كممارسة خُلقية تعبّر عن الملكة الفردانية والمتميّزة في إعادة خلق الذات وإعادة الأنبعاث وُفق تجارب جديدة ومفتوحة. كل فرد يحمل تاريخه في ذاكرته وجسده وتكمن أهميته وصلاحيته في المجتمع بإعادة إستثمار ذاكرته والإشتغال على ذاته وجسده بابتكار رؤى جديدة ومتميّزة ونسج علاقات متغيّرة ومثمرة. فليست هذه العملية مجرّد مجاهدات صوفية أو ممارسات تنسّكية، لأنّها لا ترتبط بمبدأ أسمى ولا تتأسّس على أخلاق صارمة أو عقائد قسرية أو عقود قهرية وإنّما هي فنّ الإشتغال على الذات بإعادة إبتكارها وُفق ثقافة أو حذاقة وتبعاً لآلية أو تقنية. مقابل التورية الفردية هناك التضامن الجماعي الذي يميّز البُعد الثقافي والإجتماعي للأفراد. وهذا التضامن المحايث للعلاقات الإجتماعية ينوب هاجس الموضوعية الذي ينفصل عن كل تواصل أو ذاتية ويربط القضية أو المنطوق بوجهه الواقعي في العالَم الخارجي. الموضوعية عبارة عن أسطورة في تصوّر رورتي، وإذا كان ثمة موضوعية فهي لا تنفك عن نمط الرؤية الفردية أو التواصل الإجتماعي، أي لا تنفصل عن الإجماع أو الاتفاق في نطاق السياق. بتعبير آخر، إذا كان ثمة موضوعية يمكن الإعتداد بها فهي نتاج الإتفاق والتواصل وليست مسألة تطابق أو توافق، أي أنها نتاج التضامن كحوار لا ينضب بين الفاعلين الإجتماعيين في نطاق المؤسسة المعرفية التي ينتمون إليها، شرط أن يكون هذا الحوار إرادة في

أو حيّزاً للهيمنة وإملاء الشروط القهرية. بهذا التضامن أو الحوار يردم رورتي الفجوة الكائنة بين العقل الموضوعي المستقل عن أفراده والرغبات الذاتية أو الإرادات المتعالية في التمويه والتشويه. فهو يجمع بين الطموح إلى الموضوعية والذي يتلخّص في الحوار الدائم والإتفاق المفتوح وبين الرغبة الذاتية والخُلقية في إعادة الإستكشاف والإبتكار. فضلاً عن ذلك، ينحو التضامن صوب تنمية الحس العملي والحساسية الذوقية والفنية والتي ظلّت في الغالب ثانوية مقارنة مع التدليل النظري والبناء الموضوعي. بتعبير آخر، ظلّ الفكر الغربي طيلة العصور السابقة مشدوداً إلى ما هو «خارج الذات» سواء أكان قانوناً كونياً أو ذاتاً سامية أولغة عالمية، لم يحصد من خلاله سوى غياب الذات وتغييبها وانكشاف هذه المتعاليات كسراب أو وهم. التضامن هو الإلتفات إلى ما هو «داخل الذات» ليس كرموز باطنية أو كنوز متوارية وإنّما كاشتغال مستمر وإعادة إبتكار واستثمار يتبدّى في التورية الخلّاقة ويتعزّز بالتضامن والحوار. يراهن البراغماتي على جدل الخاص والعام أو التورية والتضامن لأن كل مهنة أو بحث أو تساؤل أو تأمّل هو نتاج إشتغال دقيق وعميق على الذات يتضاعف أو يتفاعل بالتضامن الجماعي والتفاهم المجتمعي. هكذا تصبح صورة الفيلسوف أو العالم أو اللاهوتي عند رورتي، أي صورة فردية في إمتحان الذات وإمتهان الوظيفة ولا تشكّل أبداً نموذجاً في قول الحقيقة أو إمتلاك القيمة. لأنّ الصورة الأقنومية أو التقديسية للفيلسوف أو العالم أو اللاهوتي آلت إلى ما آلت إليه البشرية في عصورها المتعاقبة من دمار وخراب أو فاشية وعنصرية. فلا يمكننا، حسب رورتي، أن نرى في الروائع والفنون والآثار والآداب والسياسات والفلسفات والمعتقدات معايير في قول الحق أو التدليل على الحقيقة وإنّما منتجات خاصة وفردية وحميمية ترتبط بالحدث ولا تنفك عن النطاق كما أنّها تلتصق بالجسد ولا تنفصل عن السياق.

III

ريتشارد رورتي واللعبة النقدية

حوار وسجال

نودّ في هذه الدراسة الحديث عن العلاقة المرنة وأحياناً الخشنة بين ريتشارد رورتي ومحيطه المعرفي ولعلّ العلاقة الصعبة بين كتاباته والبيداغوجيا العلمية الجديدة (صوكال) تثير الإنتباه أكثر من العلاقات الحيوية بين الفكر النيوبراغماتي لدى رورتي وفكر ما بعد الحداثة كما تمثله التفكيكية وخصوصاً فيما يتعلّق بالكتابة والتفكير الحرّ واللعبة اللغوية. فضلاً عن ذلك إرتأينا إدراج علي حرب كطرف في المعادلة النقدية فيما يخصّ المهنة الفلسفية ودور الفيلسوف نظراً للتقارب الموجود بين تحويلية الفيلسوف اللبناني ونيوبراغماتية الفيلسوف الأميركي.

نسبوية أم علموية: رورتي وصوكال

في نقدهما للنزعة النسبوية، لم يتطرّق ألان صوكال وجون بريكمون إلى ريتشارد رورتي، لكنهما أدرجا فلسفة ما بعد الحداثة عموماً والتي يحتفي بها ويكتب عنها الفيلسوف الأميركي. وهو أحد الذين تبنّوا هذه الفلسفة النسبوية والتي كان محلاً للنقد في كتابهما المشترك «**أشراك فكرية**» (منشورات أوديل جاكوب، باريس، 1997) حيث أحدث ضجّة إعلامية في الأوساط الفكرية والأكاديمية. أهمية الكتاب تكمن في إعادة النظر في العالم المبهم والمبعثر لفكر ما بعد الحداثة الذي هاجم، حسب صوكال، تراث الأنوار والعقلانية، لكن، بحُكم التخصّص العلمي للكاتبين، الدوافع الأنطولوجية والقضايا الخُلقية في مابعد الحداثة لا يمكن تلخيصها في استعارة فاحشة للقضايا العلمية وتطبيقها على حقول إنسانية

وبريكمون في إعادة النظر في التأسيسات النظرية للفكر الغربي المعاصر وإعادة الأمور إلى نصابها وسياقها بعدما استفحلت الساحة الفكرية والثقافية بالخطابات المبهمة والتحليلات الهرمسية دون برهنة منطقية أو تفسير عقلاني. ونتساءل بعد عرضنا لآراء صوكال وبريكمون عن موقع رورتي في هذه الحلبة الفكرية التي ظهرت عقب نشر الكتاب.

أقدم صوكال سنة 1996 بنشر مقالة مبهمة عنوانها «إختراق الحدود: نحو هيرمينوطيقا تحوّلية لميكانيكا الكوانتا» في إحدى المجلاّت الأميركية التي تهتمّ بالدراسات الإجتماعية والإبستمولوجية للمعرفة العلمية وهي دراسة تنطوي على معادلات فيزيائية ورياضية تمّ عرضها بأسلوب فلسفي وأدبي وبالإعتماد على مراجع لفلاسفة لهم صيت ذائع في الولايات المتحدة. هدف صوكال من هذه المقالة هو تبيان أوجه الإبهام والمفارقة في استخدام عناصر علمية بحتة في التدليل على مفاهيم فلسفية أو أشكال أدبية. والنتيجة هي كتابة فقرات ذات محتوى علمي وذات شكل فلسفي أو أدبي، لكنها خالية من المعنى تتخذ معناها في تنميقها بالذات أي في شكلها المجازي والسوفسطائي والخطابي المبالغ فيه. هكذا يجد المتلقّي نفسه أمام صروح عجيبة في تركيبها توهم بنظريات علمية أو فلسفية لكنها مجرّد تركيبات لغوية أو لفظية لا تعبّر عن حقيقة ولا تدلّ على واقع ولا تحتمل دلالة.

هذه الصورة تشبه الوظيفة السحرية أو الكهنوتية عند القدماء الذين اتخذوا من الكيمياء وسيلة في إظهار القدرات الخارقة والعجائب المبهمة قصد بسط الهيمنة على المريدين ونشر الألقاب والنجومية بين المعجبين. حسب بريكمون، يستخدم الفكر المعاصر نفس الطريقة بالسطو على معادلات تقنية أو لغات رمزية بحتة لا يفقهها الفلاسفة ويعمد هؤلاء إلى إدراجها في لغاتهم المبهمة ومصطلحاتهم الفلسفية. فهي طريقة «سحرية» مبنية على اللّف والحجب أو الترميز والإبهام يعتبرها القارئ أو المتلقّي دقيقة أو عميقة ولكنها مجرّد أفكار بائسة، خالية من المعنى وتفتقر إلى البرهنة ومنمّقة بعناصر علمية وأدبية وفلسفية مقتطعة عن سياقها العلمي البحت.

الواقع الفيزيائي هو مجرّد بناء لغوي وإجتماعي ولا وجود لهذا الواقع الذي تصفه المعادلات أو تقبض عليه في رموز رياضية وجداول فيزيائية. كما أنّه يعارض الفكرة التي تعتبر المعرفة العلمية مجرّد «سرد» narration مثلها مثل أيّ معرفة فلسفية أو أدبية وهو ما يذهب إليه رورتي في نقده للموضوعية العلمية. فهي مجرّد بناء ألسني أو رمزي أو اصطناعي أعجز ما تكون عن تقديم وصف دقيق وموضوعي حول ماهية الواقع الفيزيائي. ويلاحظ صوكال أنّ تنامي النزعة النسبوية هو نتاج أفول الوضعية المنطقية من جهة وانتشار ساحق لأعمال پول فايرباند وخصوصاً توماس كوهن حول إجتماعية المعرفة العلمية في حديثه عن سيرورة العلم من اللحظة السويّة إلى الأزمة ويكون النموذج paradigme هو معيار التبدّل والتحوّل كجملة معتقدات أو تقاليد أو تصوّرات يحملها الفاعل العلمي/ الإجتماعي في مؤسسته العلمية. أي أنّ التبدل في النموذج ليس في الغالب نتاج الطبيعة التي تقدّم أوصافاً عديدة حول ماهيتها في شكل فرضيات وتجارب وإنّما هو نتيجة العلل السوسيو ـ تاريخية أو المعتقدات الرمزية والخيالية التي يتداولها المجتمع العلمي.

وفي حديثهما عن ما بعد الحداثة، يلاحظ صوكال وبريكمون أنّ تأثير هذه الموجة الفكرية كان سلبياً في ثلاث نقاط: (1) ضياع الوقت في العلوم الإنسانية، لأنّ إنفتاح الخطاب على السرد اللانهائي والخيال واللعبة وأحياناً العبث آل إلى انحصار هذه العلوم وعدم تطوّرها وفق معايير معرفية صارمة ومثمرة؛ (2) الغموض الثقافي الذي روّج للخرافة واللامعقول إلى درجة أنّه لا فرق بين المعرفة العلمية التجريبية والرياضية والمعرفة الأسطورية التي تتجسّد في الملاحم والأساطير والرجم بالغيب كما سلّم بذلك پول فايرباند؛ (3) على المستوى السياسي هو إضعاف لليسار الذي طالما حمل قيم التقدّم ورموز العقلانية والأنوار والذي ينتمي إليه صوكال وبريكمون. يوافق صوكال ما ذهب إليه فايرباند في أنّ المعرفة العلمية (وحتى الفلسفية) لا تتّبع معايير صارمة وعالمية وليس لديها برنامج موحّد يضمن وحدتها وتماسكها وأنّ كل شيء مسموح به في التفكير العلمي بما في ذلك الحُلم والخيال، لكنه يرى بأنّ فايرباند أخلط بين الإكتشاف العلمي والإثبات أو البرهنة النظرية. فالإكتشاف لا يخضع إلى معيار بل هو مفتوح أمام الخيال أو الظنّ أو

تستوفي شروط موضوعيتها.

تفادياً للإبهام والغموض الذي يميّز كتابات ما بعد الحداثة، يطرح صوكال
كمون قواعد أساسية في الممارسة الفكرية:

1 ـ أن نكون على علم ووعي بما نقوله ونعبّر عنه ونتفادى التعبير الغامض أو
هال الأفكار.

2 ـ ليس كل ما هو مبهم هو «عميق» أو «هام». ينبغي التمييز بين الخطابات
عبة الناتجة عن صعوبة الموضوع في حدّ ذاته وبين الخطابات المبهمة التي
ب عمداً لا عقلانية التحليل ولا معقولية الموضوع.

3 ـ ليست المعرفة العلمية نصّاً من المجازات أو شبكة من الإستعارات قابلة
بيق أو الإستعمال في السياقات الأخرى (في العلوم الإنسانية مثلاً). اللغة
ية تتمتّع بدقّة صارمة في سياقها بحيث يصعب إستخدامها في مواطن أخرى.
خدامها لا يخلو من تعسّف واعتباط خصوصاً عند المشتغلين في حقل العلوم
سانية الذين ليس لديهم تكوين علمي بحت ولا يفقهوا معنى ما يستخدمونه من
لات أو ألفاظ تقنية (اللايقين، الإنفصال، الكاوس أو اللانظام، النسبية،
، لأنها تختلف عن الدلالة المتفق عليها أو المعنى المبسّط والمعروض في
جم أو الكتب المدرسية.

4 ـ تفادي محاكاة العلوم الدقيقة. العلوم الإنسانية لها مناهجها وبرامجها
ذجها وليست محتاجة إلى قوانين أو أطر خارج عنها تدعّم بها قضاياها
ائقها. وهنا يلتقي صوكال وبريكمون مع هانس غادامير الذي انتقد طموح
م الإنسانية في الحصول على درجة «العلمية» و«الموضوعية» كما تجسّد عند
ومدرسته. الفهم في العلوم الإنسانية له نطاقه الثري والمثمر ولا يتساوق أو
ن مع الفهم في حقل العلوم الدقيقة. وكان غادامير على حقّ عندما اعتبر فشل
م الإنسانية وتأخّرها في ساحة المعارف هو بحثها الساذج والإنتحاري عن فهم
وموضوعي على غرار علوم الطبيعة، بينما الفهم في العلوم الإنسانية يشكّل
تأوليّاً غنيّاً إستبدلته هذه العلوم بتفسير علمي هو مجرّد مضيعة للوقت وضياع

5 ـ مقاومة النجومية والهيمنة. إذا أرادت العلوم الإنسانية أن تكتسي بدور هام وحضور فعّال، فيمكنها استثمار المبادئ المنهجية في علوم الطبيعة وليس الإستحواذ على النتائج النظرية المجسّدة في معادلات ورموز أو نصوص وقوانين. فينبغي أن تبني إطارها المعرفي تبعاً لحقيقة القضايا التي تعالجها والمرتبطة بوقائع تاريخية وأحداث اِجتماعية وليس الإشارة بالبنان إلى أقطاب الفكر أو عمالقة الفلسفة وكأنّهم أنبياء أو أولياء معصومون لا يمسّهم الشطط ولا يعتريهم الشك.

6 ـ التمييز بين الشك المنهجي والشك الراديكالي. فالشك المنهجي مهمّ ومستحبّ لأنه يعيد النظر في التجارب والأفكار للوصول إلى نتائج متماسكة وصارمة، أمّا الشك الراديكالي فهو يسعى إلى تقويض أسس المعرفية العلمية، لأنه إذا كان يستحيل معرفة الواقع الفيزيائي، فالعلم الدقيق لا جدوى منه ولا يعدو مجرّد «حكاية سردية» لوقائع عديمة الوجود.

هذه القواعد التي أدرجها صوكال وبريكمون تهدف كما سلف الذكر إلى إعادة الأمور إلى نصابها بعدما غمر الخطاب الراديكالي والخطابة المنمّقة الساحة الفكرية وعزوف الكُتّاب عن الكتابة الواضحة والبرهانية واستسلامهم للكتابة المبعثرة والغامضة لا يفقهوا دلالتها مضلّلين بها أنفسهم وغيرهم ولا يلتمسون هدفاً أو مبدءاً وإنّما يسيرون خبط عشواء يميناً ويساراً دون معايير أو أهداف. وهذا النمط من التفكير في غاية الخطورة حسب صوكال وبريكمون لأنّه فضلاً عن خروجه على المعايير ومناهضته للأصول والنماذج (وهو ما يسمّى خطأ بالفوضوية Anarchisme)، فإنّه لا يلتمس أيّ هدف ولا يهدف إلى أيّ بناء ولا يبني أيّ نسق محكم ولا ينسّق أيّ بنية أو أجزاء. وهو ما يمكن أن ينعكس سلباً على مصير العلوم الإنسانية والفلسفة والأدب إذا سارت وُفق هذه الفوضوية، لأنها لا تهدف إلى التطوّر والبحث والنقد وإنّما فقط التيه والحيرة والسير اللانهائي. لكن يبدو أنّ الصرامة المنطقية أو البيداغوجيا العلمية لدى صوكال وبريكمون تحاكم ما بعد الحداثة إنطلاقاً من معاييرها وحلبتها، لكنها تتجاهل أنّ هذه الفلسفة هي أبعد ما تكون عن التبعثر والفوضى والعماء وإنّما مجرّد مقاربة جديدة للواقع البشري واستعمال مغاير للغة مختلفة ترى التجربة الإنسانية من أوجه أخرى لم يسبق للعقل أن يضع متاعه النقدي فيها. ما بعد الحداثة هي رؤية ما انعدم رؤيته في حقل

ية بالذات وما استحال إدراكه في الحداثة. فهي لا تتنكر لقيم العقل والحرية قدّم والأنوار وإنّما ترى ما يقبع في هذه القيم من أوجه اللامعقول والهيمنة قهقر والظلامية والتقليد. فليس كل ما يقدّم نفسه على أنّه الخير المطلق هو ك في مقابل الشرّ المحض، لأنّ ما بعد الحداثة لا تعترف بهذه الثنائيات نوية وإنّما تستنبط من كل شيء نقيضه أو الوجه المتواري والمستبعد.

ما علاقة رورتي بالبيداغوجيا العلمية كما يمثّلها صوكال وبريكمون؟ هل حيح أنّ رورتي ينتمي إلى هذه الفئة الفوضوية التي تكتب دون هدف وتسطو نتائج العلم في بناء الأفكار الفلسفية والأجناس الأدبية؟

الملاحظ أنّ رورتي، بشهادة نُقّاده، كاتب بارع في الأسلوب وخارق في ثرة. كتاباته عبارة عن أروع درس في البيداغوجيا والكتابة المتأنية والمتأمّلة قدية. ما حاول رورتي تبيانه وتفكيكه هو أنّ «التأسيسات» الفلسفية للثقافة بية مُنيت بهزيمة ولم تعد تفي بطموحات وآمال الإنسان المعاصر. لا شك أنّ الأنوار والتقدّم والحداثة عبارة عن إرث تاريخي وثقافي لا يُستغنى عنه، لكن اف عوالم وفضاءات جديدة وإبداع أنماط جديدة في التعبير والتدبير والتماس ى جديدة في الرؤية والسلوك تتجاوز ما أقرته قيم الأنوار دون أن تتنكّر لهذه م. ما أراد رورتي قوله هو أنّنا نحيا عصرنا بكلّ سؤالاته ومعضلاته ومفارقاته. رؤية العالم أو طريقة الحياة التي تبنّاها الغرب من الإغريق إلى الأنوار لم تعد بآمالنا وآن الأوان لتغيير الأسئلة وصياغة الإشكالات والمصطلحات التي تعبّر رؤيتنا «المعاصرة» و«العصرانية» للعالم وللذات. وإذا كانت الفلسفة تمثّل ى معرفة في الثقافة الغربية منذ الإغريق فإنّ الوجاهة هي مجاوزة هذه الفلسفة اتخذت هويتها في المسائل الميتافيزيقية والطرق التمثّلية والتأملية. هذا اس» الميتافيزيقي أصبح الآن رجّاً ومتصدّعاً لا تقف على أرضيته قضايانا رية والعملية خشية أن تهوى بالإرتجاج المستمر لهذا الأساس الهش والعتيق. هان لا يكمن فقط في استبدال أساس بآخر، وإنّما مقاومة كل فكرة تنحو التأسيس والتأصيل. وهذا لا يعني التحليق في الهواء أو السقوط في الحيرة دمية، وإنّما بناء معرفة متنوعة لا تنفك عن التشكّل والتحوّل وتقول الآمال

عمليات لها فاعلية براغماتية ونفعية. وهنا يكمن الوجه النسبوي عند رورتي. لأنّ النسبوية تعني اِقتراح مفاهيم أو عمليات أو إستراتيجيات ذات جودة ومنفعة ولا يهم إطارها الأكسيومي بين الصحة والخطأ أو بعدها الأكسيولوجي بين الخير والشرّ أو الجمال والقبح. بتعبير آخر، النسبوية هي طريقة في التعبير الأنفع والسلوك الأنجع تفتح مجالات أخرى في مراجعة القيم أو تحسين الأحوال أو تقويم الأطوار.

مع ذلك يتفق رورتي وصوكال حول نزع الهالة المقدّسة أو نزع الأسطرة عن دور العالم أو الفيلسوف. إذا كان هدف صوكال هو تبيان الوجه الغامض والمبهم في الكتابات الفلسفية والأدبية التي تتكلم بلسان علمي بحت، هذا الهدف يشتمل أيضاً على نقد صورة العالم أو الفيلسوف كما تتجلّى للوعي الغربي. لأنّ اِستخدام الرموز الغامضة والتقنيات العويصة والغائرة لا يخلو من نزوع في الهيمنة ببسط الألقاب ونشر الصور بين المريدين أو المعجبين. وإستعمال الرموز الرياضية أو المعادلات الفيزيائية من طرف الفيلسوف أو الأديب وبشكل تعسّفي يخلو من أمانة ورويّة هو لإضفاء الشكل البطولي أو الكم المعرفي الهائل على الفيلسوف أو الأديب والذي يغدو في الغالب مجرّد معارف سطحية أو مفاهيم مبهمة لا يفقهها المتلقّي ويعتبر صاحبها متمكّناً من هذه الفروع العلمية وهو خداع صريح وجزافي للذات وللغير. فضل الكتابة الواضحة والمتأنية والبيداغوجية أنّها تهدف إلى نشر المعرفة وتوزيعها وإفادة الغير منها وتعبّر عن التواضع المعرفي الذي يتحلّى به الكاتب بأن يتقيّد بنطاقه أو سياقه أو تناهيه ولا يضفي على ذاته صورة مزيّفة في اِكتساب معارف كمية هائلة تدلو بدلوها في كل الفروع العلمية والأدبية والفلسفية. لا يمنع طبعاً صوكال العالِم أو الفيلسوف بالإطّلاع على المعارف الأخرى تغني رأسماله النظري وتثري حقل رؤيته وتوسّع من إدراكاته، لكن إرادة التعلّم والبحث والسفر عبر المعارف المتنوّعة شيء وإرادة بسط الهيمنة والكتابة في كل شيء عن كل شيء هي مسألة أخرى. وهذا ما يحذّر منها أيضاً رورتي بمعنى كسر جنون العظمة ووهم الأستذة أو الوصاية المعرفية. لأنّ العالِم أو الفيلسوف ليس أكثر عقلانية أو علمية أو عمقاً من أيّ كائن بشري يتمتع بملكة العقل والتميز كما يقرّر رورتي في كتابه «نتائج البراغماتية» وهو ما دفعه إلى إعادة النظر في مهنة التفلسف

هنة الفلسفة: رورتي وحرب

منذ سنوات ظلّت صورة المثقف أو الفيلسوف الهاجس المحوري في كتابات لي حرب. ولا تكاد نقرأ مقالاً أو كتاباً إلاّ ونقد المثقف حاضر صراحة أو ضمناً. فإذا كان النقد قد طال دور المثقف في الثقافة الغربية كما فعل ريجيس وبريه في فرنسا أو ريتشارد رورتي في أميركا، فإنّ هذا النقد أصبح ضرورة سياسة في السياق العربي وهو ما قام به الفيلسوف اللبناني في إعادة امتحان دور مثقف ومساءلته من خلال الوظائف التي يمارسها أو الأفكار والقيم التي ينافح نها أو المؤسسات والهيئات التي يناضل فيها. كثيرة هي النصوص التي خصّ بها لي حرب المثقف أو الفيلسوف[1] وسيكون إهتمامنا منصبّاً على مقالة ممتازة حول هنة الفلسفة[2] والتي تتقاطع في العديد من الحقائق المدرجة فيها مع ما ذهب إليه ورتي في إعادة التفكير في وظيفة الفيلسوف. خلافاً للفكر القارّي الأوروبي حيث شكّلت الصورة الأسطورية حول الفيلسوف والعالِم، يرى رورتي أنّ الفكر لأميركي يتعامل مع تقليد عريق يجعل من كل فكرة وظيفة ذات منفعة وكل عمل و جهد سواء أكان فكرياً أو يدوياً فهو «مهنة» يتعاطاها صاحبها على سبيل المتعة لمنفعة أو الجودة والإتقان. وهنا تتجلّى نهاية الفلسفة كتصوّر ميتافيزيقي أو تطابق راني، لتصبح في مفهوم رورتي عملية وبراغماتية. وقد استشعر رورتي هذا الفزع ي الثقافة الغربية، حيث إذا أُعدمت الفلسفة تفقد هذه الثقافة علّة وجودها، نظراً ن التأسيس الإغريقي للفلسفة والإغلاق الميتافيزيقي مع هيغل جعل من هذه معرفة أساس التفكير والتعبير أو التصوّر والتدبير أو البناء والتعمير. هذا الوهم عالجه رورتي في مواضع عديدة من كتبه بنقد القبليات الأسطورية التي بُني عليها ذا الأساس المعرفي وهي الصورة الأقنومية للفيلسوف أو العالِم أو الدور النخبوي

---

(1) أنظر: «الفلسفة بين شرط الإمكان وخرق الشروط» في **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية**، ص 145 ـ 149 (المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2001)؛ «الفلسفة والمدرسة» (ص 85 ـ 96). و«الفلسفة والحياة» (ص 159 ـ 168) و«مهنة الفيلسوف» (ص 258 ـ 267) في **الفكر والحدث** (دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1997)ـ «الفكر مهنة ودوراً (ص 153 ـ 177) في **أوهام النخبة أو نقد المثقف** (المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1998).

(2) علي حرب، **الفلسفة بين حقائق المهنة وأوهام الرسالة**، جريدة المستقبل، بيروت، الإثنين 14 آب

والإصطفائي للمثقف. فضلاً عن ذلك، إذا انعدمت الحقيقة كتطابق أو توافق مع الواقع، فإنّ كل مهنة أو ذات أو إرادة أو مؤسسة تبدع حقائقها كجملة سلوكات وإتفاقات ومصطلحات تدير بها قضاياها وتدبّر بموجبها حياتها. فلا أفضلية بين الحقائق ولا أسبقية لدور معرفي على آخر. هناك فقط الكفاءة في الخيال والإبداع أو الجودة في الخلق والإبتكار أو المنفعة في السلوك والعمل بتعبير آخر، تبدع الحقائق المتنوّعة والمختلفة إمكانياتها من ذاتها خلافاً للمثاليين والوضعيين الذين يشيّدون الحقائق تبعاً لمبدأ خارجي سواء أكان عقلاً مفارقاً وميتافيزيقياً أو قانوناً كونياً ومتوارياً. هكذا تختلف الحقيقة في مفهوم رورتي لأنّها تهتم بالبناء والصناعة ولا تصبو إلى اكتشاف مكنون أو متوارٍ أو إتّباع مبدء أو قانون أو قاعدة.

نستشفّ هذه الأفكار التثويرية والنقدية في مقالة علي حرب عندما يقول «وغاية النقد إعادة الأمور إلى نصابها، بحيث يجري التعامل مع الفلاسفة بوصفهم أصحاب مهنة كسائر الناس وكما هو شأن العاملين في جميع حقول المجتمع وقطاعات الإنتاج»، لأنّه لا أفضلية لمهنة على أخرى كل مهنة تبدع حقائقها وتتبدّى حقيقتها في جودتها وعطائها وخصوبتها. يكتب علي حرب: «بهذا المعنى ليس الفيلسوف أجدر من سواه بتمثيل الحقيقة والإنتساب إليها. بل هو شأنه شأن كل فاعل منتج في حقل عمله، إنّما هو مبدع للحقائق». وإذا كان كل فاعل إجتماعي يبتكر حقائقه تبعاً لسياقاته ووظائفه أو كينونته وتاريخيته «فإنّنا نتوقّف عن الإعتقاد أنّ علماء اللاهوت أو الفيزيائيين أو الشعراء أو الحزب أكثر عقلانية أو علمية أو عمقاً من أيّ شخص»[3] كما يقرّر رورتي، لأنّ الحقيقة ليست إمتلاكاً أو إستحواذاً، وإنّما هي إبداع وإبتكار تبعاً للخبرة والحسّ العملي. يقول علي حرب «ولهذا فإنّه من قبيل الإدّعاء إعتبار الفلاسفة أنفسهم أهل العقل أو الناطقين باسمه»[4] وإذا كانت الحقيقة مسألة تعاقد وليس قضية تأسيس، فليس هناك معيار عالمي أو قاعدة صارمة ينبغي إتّباعها لبلوغ هذه الحقيقة[5]. المنهج ضروري لكنه

---

(3) ريشتارد رورتي، **نتائج البراغماتية**، المرجع نفسه، ص 55؛ أنظر أيضاً: رورتي، **العلم والتضامن: الحقيقة بدون السلطة**، المرجع نفسه ص 11.

(4) أنظر أيضاً: علي حرب، **الفكر والحدث**، المرجع نفسه، ص 258.

ر كافٍ لأنّ وراء الأورغانون المعرفي أو الآليات التقنية والإصطلاحية، هناك مارسات التهكمية والأذواق الفنية والحدوس الخلاّقة. بتعبير آخر، لا يبحث يلسوف عن قانون خارج ذاته ليستحكم ما هو في الداخل وينتظم ويتناسق ولكنه ع إمكاناته في ذاته تبعاً للضرورة والمنفعة وتصبح مهنته ممارسة نقدية وعملية قية أو جهد فكري ونظري وحلبة للمجابهة والإبتكار: «في ضوء هذا الفهم، ول علي حرب، لا تعود الفلسفة مجرّد معرفة، وإنّما تصبح بوصفها خلقاً تاجاً، لعبة ومتعة، بقدر ما تمارس كازدهار وإستحقاق». ويعتبر رورتي أنّ كل هو رهين المبدأ أو قيد القوى الخارجية هو ضدّ البناء الذاتي كعلاقة فنية وذوقية الذات وبالذات. إذا كان ثمّة حقيقة يمكن البحث عنها فهي ليست في الأعماق رفانية بالتزام الطرائق والسلوكات الصارمة (كما يفعل المثالي). وليست في فاق الطبيعية بالتماس قوانين كونية (كما هو حال الوضعي) وإنّما في الممارسات ذاتية المنتجة للخبرة والكفاءة ولقيم المتعة والمنفعة. يكتب علي حرب: «غاية ول ليس الفلاسفة أولى من سواهم بالقيم المتصلة بالحقيقة والعقل أو بالحرية لعدالة. ولا مسوّغ لهم يعطيهم الحق في ممارسة الوصاية على الناس باسم هذه يم. فهُم في النهاية فاعلون إجتماعيون، شأنهم شأن العامل في أيّ قطاع أو قل من حقول المجتمع، أي يساهمون في عملية التغيير أو التنمية من خلال مالهم ونتاجاتهم». بنفس النبرة أو الإيقاع يكتب ريتشارد رورتي «إنّنا محتاجون ماً إلى الفلاسفة ليس كأنبياء أو مخلّصين ولكن فقط كمفسرين ومستشارين»[6].
كانت الفلسفة مهنة وإذا كانت الحقيقة موطن كل فرد أو عامل على سبيل بتكار والإفتكار، فلا مسوّغ للفلاسفة بأن يحتكروا الحقيقة أو يقدّسوا المهنة. ما الحقائق سلوكات وممارسات وإبتكارات ولا يخلو فضاء أو مساحة من هذه حقول العملية.

عبة اللغوية وصناعة المعرفة: رورتي بين دريدا وغادامير

إذا كان ثمّة ممارسة فكرية يمكنها أن تجمع بين التفكيك والتأويل فهي بلا ك نيوبراغماتية ريتشارد رورتي. لا يتعلق الأمر بتوفيق أو تلفيق، لأنّ الطابع

العملي والبراغماتي لفلسفة رورتي يتحاشى السقوط في السجالات القارية حول «ميتافيزيقا الحضور» أو «التمركز العقلي» أو «مشكل المعنى» وكل السجالات التي إِفتتحها الفلاسفة المعاصرون من نيتشه إلى دريدا مروراً بهَايدغر وغادامير. الفلسفة العملية كما يفهمها أو يمارسها رورتي تتجاوز هذه المناقشات أو المناظرات ولا يتوان عن إِستهجانها داعياً إلى تغيير الأسئلة والإنفتاح على العقل العملي أو الممارسة الفكرية كمشاركة فعلية في الحوار والمحادثة أو صناعة معرفية تنطلق من «ما نحن عليه بالذات» نحو «ما يمكن أن نتصف به أو نتغيّر نحوه». في كتابه «العلم والتضامن: الحقيقة بدون السلطة»، يناقش رورتي أطروحات دريدا والمدرسة التفكيكية عموماً التي قامت بـ «نصنصة» التجربة الإنسانية وهدم الجدار المنيع الذي كان يفصل الفلسفة عن الأدب[7]. قراءة رورتي لدريدا في هذا النص ظلّت وفيّة للكتابة الفلسفية كما يمارسها صاحبنا وهي إِعتبار كل معرفة نوعاً من «السرد» أو «جنساً أدبيّاً» يتعاطى مع اللغة كينونة ورمزاً ومجازاً وليست فرعاً منطقياً همّه البحث عن التوافقات بين المنطوقات ومرجعيتها الخارجية. هناك نوعاً من «المرجعية الذاتية» auto-référence كما لاحظ هيلاري بوتنام في التصوّر التفكيكي للنص ولا عجب إذا كان منطلق هذا التصوّر هو «لا يوجد ما هو خارج النص» وسوف نرى أنّ اللعبة اللغوية عند رورتي تستجيب لهذا الإيقاع بعدما أصبحت الثقافة الغربية المعاصرة ثقافة «نص» أو «لغة» تبحث عن مرجعيتها في ذاتها وفي استحكامها أو كينونتها بالذات ولا تبالي بالحقيقة المادية أو الماهوية للأشياء بحثاً عن مبدأ أكسيومي أو قيمة أكسيولوجية. هذا ما لاحظه رورتي في معرض قراءته لنيتشه وهايدغر ودريدا حيث أصبح العمل الفكري مجرّد إبتكار لغات أو خطابات أو أشكال في التعبير تقطع صلتها مع الثنائيات المانوية التي إِنحبس الفكر الغربي فيها ومع دوافع التأسيس على قاعدة ميتافيزيقية (ثابتة وساكنة) أو متعالية (ذاتوية وتمركزية). وعملية الصهر بين الفلسفة والأدب كما أقدم التفكيكيون على فعلها تدلّ، حسب رورتي، على نهاية الفلسفة كبرهنة منطقية أو مطابقة ميتافيزيقية وبداية الكتابة الفلسفية المتحرّرة من العقود والعقائد وتمزج المفهوم بالأسلوب أو الفكرة بالمجاز أو التفكير بالسرد لتغدو، كما يقرّر رورتي مراراً، مجرّد جنس أدبي أو لعبة

ألسنية[8]. لكن صاحب «نتائج البراغماتية» لا يتوقف عند عرض مفهوم دريدا للإختلاف، لكنه ينتقد نمط الكتابة عنده والذي يظلّ سجين إعادة النظر أو الترميم أو التطعيم أو التعميق أو التدقيق والذي آل غالباً إلى هاجس عُصابي في رؤية المقولة من كل جوانبها والذهاب إلى أبعد ممّا تفصح عنه أو إلى جدّية في الطرح والمعالجة إلى حدّ الإطناب والمبالغة. لأنّ الرهان حسب رورتي ليس هو إعادة إلباس المفاهيم القديمة حُلّة جديدة وإنّما القطيعة الجذرية مع كلّ ما فكّر فيه القدماء أو اِتّخذوه أساساً أو مبدءاً لهم وخصوصاً نوازع التطابق مع حقائق خارجية سواء أكانت لاهوتية أو أسطورية أو طبيعية. لا يخفي رورتي إعجابه بمفهوم ڤتغنشتين حول الفلسفة، بمعنى ضرورة تنمية وتطوير الطابع «العلاجي» في هذا الفرع المعرفي وليس مجرّد بناء فوق بناء. يدعو رورتي إلى تنمية الحسّ العلاجي والتشخيصي عند الفيلسوف، لأنّ هذا العمل يتيح له مجاوزة الأسئلة العقيمة التي ورثها الفكر الغربي المعاصر عن جذوره وأصوله الإغريقية ومعالجة الإشكالات والمعضلات تبعاً لما يبدعه الإنسان من حقائق أو ما يصوغه من تعبيرات أو ما يشكّله من عمليات أو ما يمارسه من وظائف. ويبقى رورتي، على غرار دريدا أو فلاسفة التحليل، متمسّكاً بالطابع «النصّي» أو «الخطابي» للمعرفة الغربية، لأنّه بعد أفول التمثّل ونهاية اللاهوت وموت الإنسان، لم يبق على مسرح الوقائع سوى الخطابات أو اللغات قصد تشريحها أو تشخيصها. هكذا يلتحق رورتي بالفلاسفة الذين جعلوا من الثقافة الغربية مجرّد «نصّ» للتحليل أو «خطاب» للتأويل أو «علامة» للسبر والبحث. وهذا النص أو الخطاب كبديل عن الإنسان أو التمثّل أو المدلول لا يحيل إلى شيء آخر سوى إلى ذاته محققاً بذلك «مرجعيته الذاتية» ويحيل دوماً إلى نفسه في سيرورة لانهائية. وهذه المرجعية الذاتية جاءت نتاج عدم معرفة العالم أو الواقع في ذاته أو ماهيته ويستحيل معه التماهي أو القبض على دلالته أو الإشارة إلى أجزائه. يتحوّل الواقع إذن إلى لغة تحيل دوماً إلى ذاتها وتكمن معقوليتها أو علّة وجودها في «لغويتها» بالذات دون الإحالة إلى علّة قصوى أو عالم خارجي. ولم يتردّد رورتي في إعتبار الإنسان كائن لغوي متبعاً خطى أرسطو وغادامير في أنّ البُعد اللغوي في التجربة الإنسانية يكتسي أهمية كبرى

ويختزل الإنسان إلى مجرّد كائن ألسني أو حيوان ناطق: «ليست الكائنات البشرية سوى مصطلحات متجسّدة»[9]. فاللغة تؤسّس الإنسان وهذا الأخير أبعد من أن يتحكّم في هذه اللغة. وتتجسّد تجربته الإنسانية كجملة من التجارب أو الرغبات أو الإرادات بمعنى فصول لغوية أو تجزيئات ألسنية لا تستنفد ما تريد اللغة قوله أو التعبير عنه[10]. فتتبدّى اللغة كجملة آليات أو مصطلحات ذات أهداف عملية واستعمالية وليس كتمثّلات نفسية أو تصوّرات متعالية. على غرار غادامير، تؤول براغماتية رورتي إلى مجرّد «مثالية لغوية» أو لعبة خطابية يستحيل معها الإنغلاق أو التماهي أو التطابق وإنّما حلبة للمجابهة أو مسرح للفعل والعرض والأداء أو مختبر للتجربة والتلقين والإتقان[11].

تحبيذ رورتي للتجربة اللغوية جاء نتيجة الإنتقال من الإبستمولوجيا إلى الهيرمينوطيقا أو من التفسير العلمي والتقني إلى التأويل اللغوي والأنطولوجي. فلا يمكن بناء معرفة يقينية بالواقع الطبيعي أو البشري وعوض التمادي في بناء هذه المعرفة المستحيلة، آن الأوان، حسب رورتي، لتغيير المحاور والإشكالات والإلتفات إلى التأويل بعدما فشل التفسير في توجيه خبرتنا نحو اليقين والمطابقة: «إنّ التأويل يعبّر عن أمل هو أنّ الفضاء الثقافي المتحرّر بعد زوال الإبستمولوجيا لا يمكن ملؤه أو شغله»[12]. وفضل التأويل هو تنبيهنا بالتناهي الذي يميّز طبيعتها البشرية وانخراطنا في تراث أو تاريخ يصعب معه وصف الحقائق كماهيات أو جواهر، لأنّ الأشياء لا تتبدّى في حقيقتها وشفافيتها، وإنّما تظهر ملتبسة ووراء حُجُب سميكة وعلاقات متداخلة وعوالم غائرة. هكذا تصبح المعرفة عبارة عن شكل من أشكال الخلق والإبتكار وليس وسيلة أو طريقة في اقتناص الحقيقة. والمعارف تتساوى كلها في هذه الإرادة الإبداعية ولا وجود لمعرفة متميّزة تنفرد

---

(9) ريتشارد رورتي، **المحايثة والتورية والتضامن**، آرمان كولين، باريس، 1993، ص 130.

(10) محمد شوقي الزين، **عالمية الفكر التأويلي عند غادامير** (بالفرنسية)، مجلة Res Publica، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، عدد 25، حزيران 2001، ص 5.

(11) كلود موريلا، ريتشارد رورتي، المرجع نفسه، ص 79.

(12) ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، منشورات جامعة برينستون 1979، ص 325؛ أنظر أيضاً تعليق جياني ڤاتيمو حول العلاقة بين الإبستمولوجيا والهيرمينوطيقا كما يعرضها رورتي في: جياني ڤاتيمو، ما وراء التأويل: دلالة الهيرمينوطيقا بالنسبة للفلسفة، منشورات ديوك الجامعية، باريس...

عن سواها بالقبض على الحقيقة أو وصف الواقع كما يبدو في ماهيته أو التدليل على قانون كوني. هناك فقط الصناعة المعرفية كجملة خبرات عملية أو مهارات براغماتية ينتفي معها هاجس المطابقة أو حمّى الحقيقة كما تبدو في ماهيتها. والصناعة المعرفية تحيل كما أسلفنا إلى ما يسمّيه الفلاسفة الألمان (من دلتاي إلى هابرماس مروراً بغادامير وآپل) بـ «التكوين الفكري» Bildung أو المعرفة بوصفها تكويناً أو تشكيلاً أو صناعة أو عملية إضفاء الأشكال على المواد المعرفية. فهي تغدو، باختصار، مجرّد بيداغوجيا في طريقة التفكير وعملية التعبير ومهارة التدبير لتستحضر هذه الفلسفة التي طالما غيّبها الفكر الغربي (مفضّلاً الخروج عن تاريخيته عبر المسائل الميتافيزيقية) والمسمّاة «الفلسفة العملية». فضل هذه الخبرة العملية هي العناية بالذات بعدما غدت طيلة تاريخ الثقافة الغربية سجينة الموضوع والموضوعية. والعناية بالذات لا تصبح فقط ممارسة ذاتوية أو نفي للموضوعية (لأنّه لا مجال للحديث عن الموضوعية بعدما تعذّر وصف الموضوع في ماهيته لتغدو حقيقته مجرّد علاقات وإرادات ورغبات) وإنّما فنّ في الإشتغال على الذات وتقنية أو مهارة في تركيب التجارب أو توجيه الأذواق والإرادات أو إضفاء المعنى والمعقولية على الآفاق والرغبات. إنّها شكل من الأشكال الممكنة في وصف الذات والتعرّف إليها عبر تجاربها ومخيالاتها أو مصطلحاتها ورموزها. فهي عملية محايثة وتقنية لا تهدف إلى المأسسة أو التأسيس ولا تصبو إلى الحقيقة أو التحقيق وإنّما كيفية الإشتغال على التجارب الذاتية والطريقة التي يُجابَه بها الواقع بكل ملابساته ومعضلاته. هكذا يتفق رورتي مع غادامير ودريدا في طريقة اللعبة والصناعة أو كيفية تحويل إراداتنا وآمالنا إلى «لغز» Puzzle يصنع الذات بناءاً على تجاربها المتعدّدة والمختلفة في مشهد فنّي وذوقي ويضفي على وجودها الدلالات المتقلّبة أو المتحوّلة يستحيل معها الإغلاق المعنوي أو المطابقة المطلقة.

جاك دريدا
و
ميلاد النص

I

التفكيك: على هامش المعنى والحضور

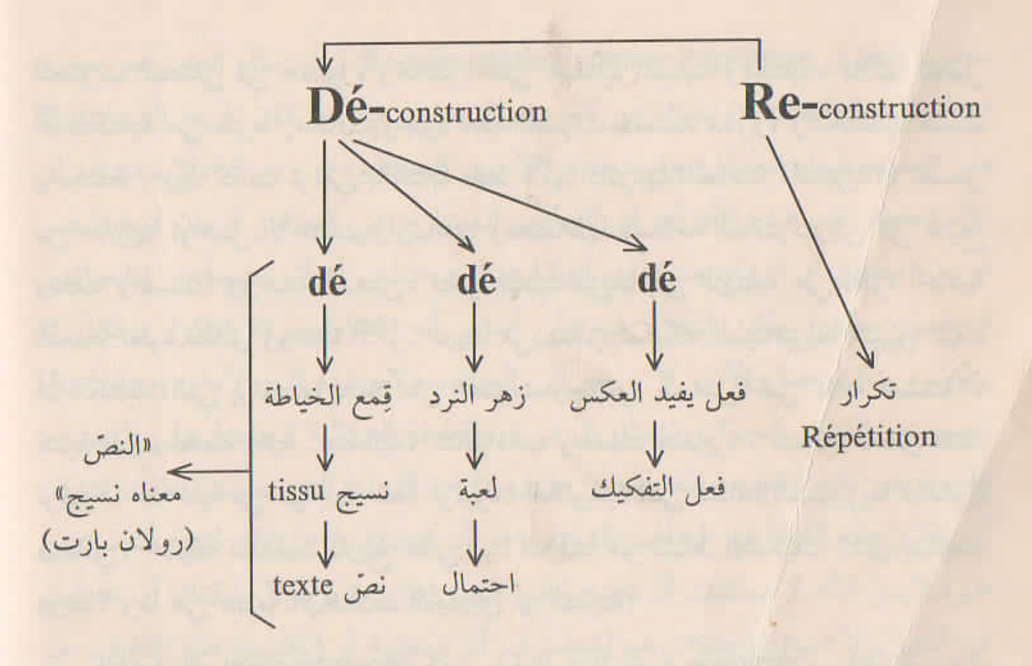
تجلّت الميتافيزيقا (كل فكرة ثابتة وساكنة مجتثة عن أصولها الموضوعية وشروطها التاريخية) كفلسفة في «الحضور» (حضور المعنى وتمثله أمام الذات، حضور الإحساس للجسد، حضور الوعي لذاته. . .) وكمبحث وجودي عن مبدأ أوّلي وقاعدة أصلية لكل خطاب. فالأسئلة من قبيل: كيف نفكّر بـ «الإختلاف؟ كيف نفكّر «في» الإختلاف؟ وكيف أنّ تفكيرنا «هو» اختلاف؟ هي نتاج قراءة دريدا لهُسّرل (وقراءاته لهيغل ونيتشه وهَيْدغر وفرويد ودو سوسور) ومفهومه للعلامة. فهذه الأخيرة مركّبة من مفهومين: التعبير والإشارة باعتبارهما رابطان يدلاّن عل شيء ما. فالتعبير هو «إرادة القول» وكعلاقة ترتبط بالموضوع المثالي، فهو ذو طابع «جوّاني» طبيعة الإشارة هي طبيعة «خارجية» ما دامت تكمن وظيفتها في الدلالة على شيء خارج الأنا، خارج الوعي. وما دام التعبير هو التعبير «عن شيء ما»، فالخارج le dehors الذي يمتدّ إليه ويُسند إليه المعنى الكائن في الداخل le dedans، ليس هو العالم أو الطبيعة وإنّما هو الوعي كحضور، هو التفكير وموضوعه المتضمَّن فيه، هو القصد «المعبّر عنه». الإشارة هي «الدال» عن حقيقة خارجية والتعبير هو «مدلول» حقيقة باطنية. الحضور الممتلئ للوعي هو جعل الحقيقة الخارجية بين قوسين وتعليق حُكم الإشارة épokhè. ولنفترض أنّ هذا الحضور الممتلئ للوعي في اللحظة الراهنة هو صوت داخلي أو نداء باطني أو صدى جوّاني فإنّه لا يوصل خارج ذاته أيّ شيء لأنّه مستغرق في التمثّل والتخيّل. فهو «إرادة القول» كمناجاة باطنية بحتة le vouloir-dire comme soliloque. هذا النوع من التصوير الفنّي والفينومينولوجي «يكسّر» العلاقة الكائنة بين التعبير

صية التكرار Re-présentation comme Répétition وما تتمثّله الذات هو مجرّد ثاليات» idéalités لا تنفك عن العودة والرجوع. من هنا كان تاريخ الميتافيزيقا ر «استحضار المُثُل» واستعادة «الأصل المفقود». وحركة الإستعادة أو ستحضار تقع هنا والآن أي في الحاضر الممتلئ، في الحاضر كزمان لمح البصر بدء مطلق أو انزياح متخلّف أو انفصال مختلف أو أثر متجذّر. فالحاضر حضور ممتلئ يمكن التفكير فيه على أساس أنه «انثناء» حركة التكرار. فكلّ ما كرّر، يتكرّر هنا والآن، لا يرجع إلى الخلف ولا يتقدّم إلى الأمام. وهذا حال سوت، القبلي الجوّاني لتمثّل الوعي، والطبقة الدلالية السابقة على التعبير. لفظ هو نتاج القصد والمدعّم من طرف «إرادة القول» التي تجسّده نطقاً وكتابة. يتكرّر هذا اللفظ في الحاضر الممتلئ هو أن «يختلف» عن ذاته كما يختلف عن ره (ليس لأنّه لا يمكنك أن تستحمّ في النهر «مرّتين» بل ولا يمكنك أن تستحمّ النهر ولا «مرّة واحدة»: هيرقليطس). أن «يُنطق» أو «يُكتب» هذا اللفظ، هو تاج فعلي على «الخارجية» extériorité فتشابك الإشارة والتعبير هو تشابك لي: إذا كانت الإشارة لا تضيف إلى التعبير أي شيء وإذا كان التعبير لا يضيف المعنى أيّ شيء، فلا يمكننا الحديث عن وجود «إضافة أصلية». إجتماعهم ء فقط ليعوّض النقص ويعيد إمتلاء الحاضر. فثمة إذن تأخّر وتعثّر الحضور. كن التفكير في «المُبَايَنَة» différ(a)nce قبل حدوث الإنفصال بين المختلف هلة أو أجل (مهلة التخلّف الذي يصيب الحضور والذي يعوّضه إجتماع الإشارة تعبير ـ المعنى) وبين المختلف كنشاط فعّال للإختلاف (إختلاف ما هو حاضر ذاته فيما هو يختلف عن غيره). فما نسمّيه بـ «تعويض النقص» هو صورة حلول في مكان أمر ما» à la place de، بمعنى إقرار الحضور بـ «غياب» هذا ر أي أن «يشغل موقعه». من هذا المنظور، لا يـ «ست) حضر الدال (و) دلول وإنّما «يشغل موقع» دال آخر (البحث في القاموس عن «مدلول؟» كلمة يلنا إلى كلمات أخرى). فلا وجود للمدلول وإنّما هناك فقط «دوال» signifia تشغل أماكن بعضها البعض.

فالميتافيزيقا كفلسفة في الحضور وامتلاء الوعي في الحاضر هي معرفة «مطلقة

للصوت الممتلئ في حضوره وحاضره على حساب المباينة والكتابة، فلأنّها تجهل أنّ الكتابة هي شرط إمكان ووجود هذا الصوت كجسد مقروء وكخطاب مثبّت ومحتفظ. وإذا كانت ترتقي بالكتابة فقط لأنّها ذاكرتها الخاصة (الثانوية؟) تضمن من خلالها تواصل الأحداث وارتباطها واحتفاظها (سلامة المكتوب من كل ضياع وتلف ونسيان) ووحدة المعنى. نظرة الميتافيزيقا إلى الكتابة هي نظرة أحادية البُعد، نظرة تطابق ووحدة الأثر. دريدا في منطق تفكيكه للميتافيزيقا سيبيّن كيف أنّ الكتابة (التي يرتضيها بديلاً عن الصوت وحضور المعنى) هي كتابة «مشتتة»، كتابة بدون لحظة ذاتية ـ متعالية، كتابة ذات وحدات متغايرة ـ متنافرة تحقق نقطة تركيزها الداخلية في مواجهة نقطة تركيزها الخارجية التي تتبنّاها الميتافيزيقا (مدلول متعالي، حقيقة مطلقة، تاريخ غائي. . .). فما هو نشاط التفكيك الذي يمارسه دريدا؟ وما هي طبيعة الإختلاف الجذري أو المباينة؟

التفكيك déconstruction كفلسفة إستراتيجية stratégie وبراعة أو دهاء stratagème في فحص النصوص والموضوعات يسعى إلى كسر منطق الثنائيات الميتافيزيقي: داخل/ خارج، دال/ مدلول، واقع/ مثال. . . لإقرار حقيقة «المتردّد اللايقيني» indécidable في عبارة «لا (هذا). . ولا (ذاك). .». فما وجده جيل دولوز في النسق الأفلاطوني: عنصر التشابه أو الإيهام simulacre الكائن بين الأصل والنسخة: سيجد جاك دريدا مفهوم الترياق Pharmakon والذي يعني «لا الداء ولا الدواء» في النسق الأفلاطوني. التفكيك الذي يمارسه دريدا لا يعني «مطلقاً» الهدم (فكرة الهدم كان قد استعملها هَيْدغر في تفكيك النسق الفلسفي الإغريقي) وإنّما يتضمّن أيضاً فعل البناء (البناء بنمط مختلف). فهو بالأحرى «تفكيك» démontage وحدة ثابتة إلى عناصرها ووحداتها المؤسّسة لها لمعرفة بنيتها ولمراقبة وظيفتها. فالتفكيك يقتضي التعدّد والتشتّت بإزاحة مركزية décentrement توزّع المراكز.



البادئة «Dé» من Dé-construction هي «نص كنسيج» و«لعبة كاحتمال». لعبة المعنى والتعبير والإشارة وتشابكهم entredacement. هي، بالمعنى الجيولوجي للكلمة، وجود طبقات strates مترسبة ينبغي نحتها وإزاحتها وهي، بالمعنى الإستراتيجي للكلمة، أنّ هذه الطبقات هي طبقات منسوجة ومتشابكة بحيث يتعذّر الكشف عن «لُحمة النسيج» و«السلسلة». فالنص هو إذن نسيج مركّب من إشارات وتعبيرات ودلالات متداخلة تستدعي التفكيك والعزل لفحص بنيتها وجذورها المتضاربة.

نقض منطق «الثنائيات» دفع جاك دريدا لأن يبني منطق «المتردّد اللايقيني» indécidable ليتردّد المعنى أو المدلول بين الإيجاب والسلب.

فالإزدواجيات: مركز/ هامش، مسيطِر/ مسيطَر، مادة/ فكر.. هي ثنائيات أسطورية تتجاوزها حلقات الإختلاف التي تناهض حلقة التطابق أو التماهي. فبينما كانت حلقة المطابقة تزعم وجود «مركز» (لوغوس، حضور، نظام، كوجيتو..) يقصي «الهامش» (الخرافة، الجنون، اللاشعور، الغياب، التبعثر...)، فإنّه بجعل الهامش «مركزاً»، سيرتد المركز إلى «هامش». فهو مركز ولا مركز لأنه

وفي اللحظة ذاتها «لا مركز ولا هامش». وإذا تصوّرنا عدداً لانهائيّاً من الدوائر لها هوامش و/ أو مراكز متداخلة ومتشابكة، فهو انفتاح حقيقي على الخيال والغرابة والتعقيد. فهو مسار توهيمي أو باروكي (عصر الباروك Baroque يعكس عصر الوهم والإنعكاس) للمعرفة، يفحص منطق التطابق الميتافيزيقي من «الداخل» في عملية إيهام وإغراء إستراتيجيتَيْن. وباعتبار أنّ النص هو نسيج أو شبكة مركّبة من إشارات وتعبيرات ودلالات، فمن يكتب النص؟ يمكننا الحديث إستراتيجياً عن «النص باروكي» texte baroque كنسيج «مكتوب ـ مكبوت»، نص غنيّ عن الكاتب باعتباره «نصوصاً» مترسبة في قاع تاريخ الكتابة. يبحث التطابق عن وحدة الكاتب والمكتوب (المؤلّف والنص) والقارئ والمقروء (المؤوّل والمؤوَّل) بالقياس إلى وحدة النفس والجسد. يتحدث التفكيك عن استقلال المكتوب عن الكاتب، ليس فقط لأن المكتوب هو نسق مكبوت من نصوص مترسبة وملتحمة ولكن أيضاً لأن الكاتب هو «هوية» متشظية وأصداء متوالية لصوت نصوص متشابكة. منطلق التفكيك ومنطقه هو كما يلي: ليس الكاتب وحدة منسجمة أو عقلاً فعّالاً أو فيضاً خصباً ومنتجاً للمعاني وللدلالات المتعالية، ولكن الكاتب هو في اللحظة ذاتها «كاتب وقارئ»، فهو إذ يكتب إنّما يقرأ كتابته الخاصة. فليس هناك شخص واحد وإنّما شخصان (كاتب/ قارئ) في المؤلف نفسه. فهو في الوقت نفسه المنتج والمستهلك (في الوقت نفسه المركز والهامش). بل ويمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك: الكاتب في اللحظة ذاتها هو التالي (المعنى) والكاتب (التعبير) والقارئ (الإشارة). فهو يتلو ما يستحضره من معاني وما يتمثله من أفكار ليكتبها ويثبتها في خطاب ثم ليقرأها كمكتوب جاهز للإستهلاك. فهناك ثلاثة أشخاص في الفاعل نفسه. تتشابك وظائف هؤلاء الأشخاص في اللحظة نفسها (تلاوة ـ كتابة ـ قراءة)، مثلما يتشابك المعنى والتعبير والإشارة. وبما أننا نخلع عن الكاتب صفة الكتابة لأنه مجرّد «طبقة» أخرى تضاف وتترسب فوق الطبقات، فإنّ القارئ هو قارئ مجهول أو قارئ «س»، نخلع عنه صفة اقراءة (وعلى اعتبار أنّ كل قراءة هي تأويل لا تلمّ بحذافير النص وبمعناه الشامل). بغياب الكاتب يغيب القارئ، فلا كاتب ولا قارئ أمام «وحشية» النص واستقلاليته. يصبح النص عنكبوتاً يلفّ الكاتب

لا كاتب ولا قارئ، لا مركز ولا هامش، لا مسيطِر ولا مسيطَر. النسق عجيب في تركيبه وغريب في وظيفته: يقرّر جملة الإختلافات التي تميّز مساحته. فهو نسق توزيعي ومواقعي topologique يخلو من كل تراتب نمطي typologique: لُعبة الإختلاف في سياق هذا النسق وطاقة الإستحكام بين عناصره هي مباينة «différance»، تُدخل قوى هذه العناصر في تمايز وتنافر، فهي بُعد وغرابة وارتحال، إنتقال وتداول رؤوس أموال إختلافية، تفريغ شُحنات وتجديد قوى، ذبول وانتعاش حقول إختلافية. تعبّر المباينة عن سراب الخطاب وعدم تطابق (إنتقال وصيرورة) دلالة الألفاظ في سياق النص والكتابة. هذا يدلّ على وجود لا (ألـ) معنى، بل «معاني» (متعدّدة بتعدّد القراءة والتأويل) جزئية متناثرة وطافية على سطح الخطابات وشذرات دلالية.

II

الوحدة والتشتّت

لارويَل في مواجهة درّيدا

لقد اعتبر إمانويل كانط أنّ عصر الأنوار Aufklärung هو عصر النقد الذي ينبغي للجميع الخضوع له بممارسة هذا النقد. والخطاب الفلسفي المعاصر الذي يمتدّ من نيتشه إلى درّيدا، يمكن القول بأنّه خطاب الإختلاف أو «فلسفة الإختلاف»[1] كما يُصطلح عليها الآن، ومن أشهر روّادها جيل دولوز: «الإختلاف والتكرار» وجاك درّيدا: «الكتابة والإختلاف» وجون فرانسوا ليوتار: «المختلف أو الصراع». وتحبيذ مفهوم الإختلاف في الفكر الغربي المعاصر جاء نتيجة الثورة المعرفية التي قادها هؤلاء (وغيرهم من أمثال رولان بارت وميشال فوكو وكلود ليڤي شتراوس وجون نُويل ڤوراني) ضدّ الإغلاق clôture الميتافيزيقي والأكاديمي والتراثي. وكأنّ الفكر الفرنسي كان بحاجة إلى عامل خارجي يدعّم قضاياه وهواجسه الداخلية ولكن ضدّ ثقافة هذا العامل الخارجي ونقصد به الفكر الألماني الذي تسلّح به كل من درّيدا ودولوز وليوتار برفعهم لشعار «الإختلاف» النيتشوي والهَيْدغري ضدّ «الطاغية» هيغل على حد تعبير كريستيان روبي باستعمالهم للمجاز أو الإستعارة Métaphore كبديل عن التصوّر أو المفهوم Concept في دلالته الهيغلية[2]، وكل المفاهيم المنحدرة عنه والمعبّرة عن الإغلاق الميتافيزيقي مثل: الشمولية، النسق، الهوية، التطابق، الكونية. ضدّ هذه المفاهيم ارتأى روّاد

---

(1) François Laruelle, Les Philosophies de la différence, Paris, PUF, 1986.
Christian Ruby, les Archipels de la différence: Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, éd., Félin, 1989.

(2) Gérard Lebrun, La Patience du concept. Essai sur le discours hégélien, Paris,

الإختلاف تأسيس آليات معرفية وإستراتيجيات تتمثل في «الحفريات» (فوكو)، «التكرار» (دولوز)، «التفكيك» (درّيدا)، «المختلف» (ليوتار). وهذه الإستراتيجيات تنصبّ أساساً على قراءة النص (الفلسفي، الأدبي، الفنّي، الإختلاف، الواقع الإجتماعي، الحدث التاريخي، المؤسّسة..) قراءة إختراقية تخترق سُمك النسيج الخطابي وتكسّر النواة الصلبة التي تؤسّس منطقه وتحكم نسقه وتزيح المفاهيم والدلالات التي تطبع خصوصية كل نصج مقروء وتتجاوز خطاب الهوية والشمولية الذي يتضمّنه النص ويدعو إليه. باختصار، إختراق وإزاحة وتجاوز النص تستدعي، من منظور فلسفات الإختلاف، هدم منطق الحضور ومركزية الذات. ولم تكتمل الفلسفة مع هيغل إلاّ وأعيد نسف أسسها والقواعد التي بُنيت عليها بنوع من الإغراء والتخفية، بحيث أنّ الإفلات من القبضة الهيغلية لا يتم عبر مراقبة خارجية وفحص برّاني لمرضية pathologie الإختلاف الفلسفي (فتغنشتَيْن) وإنّما بتفكيك من الداخل يجوب الأروقة والحصون الخطابية للنص الميتافيزيقي الشمولي. واهتمام هذه الفلسفات بالنص أو الخطاب هو التيقّن من أنّ منطق الحضور والشمولية يتكلّم عبر الحرف بحيث ينتصر للمعنى على حساب الكتابة ويهدر الدال ليعزّر المدلول ويكسّر هذا الحرف بعدما ينطلق منه ويقوم على أرضيته لأن مبتغاه هو ما وراء الحرف، هو الروح أو المعنى الذي يسكنه وينتشر في أجزائه (صراع الثنائيات الميتافيزيقية). ولقد تساءل أحد نقّاد فلسفات الإختلاف[3] عن جدوى هذه الترسانة الإختلافية ما دامت هذه الفلسفات هي «صدى» لصوت هيغل، مهما ادّعت الإنشقاق عنه ومواجهته، ولأنّ ما يسمّيه درّيدا بالإختلاف الراديكالي أو المباينة différance هو في نظر ناقد آخر[4] ليس سوى الإختلاف الهيغلي الذي اكتملت وانغلقت معه الفلسفة الغربية مستشهداً باعترافات درّيدا، ومفادها أنّه لا يمكن الإفلات من قبضة هيغل ومن الميتافيزيقا الغربية عموماً. لكن الإختلاف الذي يدعو إليه درّيدا أو دولوز أو ليوتار لا يتّبع الإختلاف الهيغلي حذو النعل بالنعل، لأن هذا الأخير يبتغي الوحدة المطلقة أو التركيب وراء التناقضات البارزة، لكن جدل فلسفات الإختلاف المعاصرة هو

Christian Ruby, les Archipels de la différence, idem

تناقض دون تركيب وبنيات متنافرة دون وحدة مفارقة ومتعالية توفّق بينها. هنا بالضبط ينفصل أو ينشقّ «إختلاف» فلسفات الإختلاف عن «إختلاف» النسق الهيغلي. هذا الأخير هو «إختلاف سكوني» يصل إلى هَرَم المعرفة المطلقة والمغلقة واختلاف فلسفات الإختلاف هو «اختلاف حركي» يرجئ temporiser ويؤجّل حتى يفلت من حتمية الحضور والتطابق.

في مقابل درّيدا، سنشهد نوعاً من تأصيل الإختلاف مع فرانسوا لارويل[5]. ولارويلّ هو أحد أعقد المفكرين الفرنسيين المعاصرين من حيث الأسلوب والطرح النظري. كتاباته عبارة عن مقدمات ونتائج تنمّ عن منطق صارم وتشبه إلى حدّ كبير الكتابة ذات الطابع الهندسي التي انتهجها سپينوزا في تأليف كتاب «الأخلاق»، بل ويمكننا اعتبار كتاباته على أنّها سپينوزية النزعة والصياغة النظرية. ولارويلّ يسعى إلى تأسيس فكر الإختلاف ضمن رؤية توحيدية غريبة عن الإختلاف كما نعهده عند درّيدا ودُلوز وليوتار، ووفق طرق وآليات وأساليب منطقية صارمة ودقيقة إلى حدّ المبالغة. وفي قراءاته لنيتشه وهيدغر ودرّيدا، يَعتبر لارويلّ أنّه لا يتعامل مع موضوعات أو أشخاص أو مواقف أو نظريات أو أطروحات بقدر ما يتتبّع باهتمام حركة الإختلاف وكذا المنطق الذي يسير وُفقه والآليات التي يوظّفها والمزاعم اللاهوتية والميتافيزيقية التي ينطوي عليها وهو يزعم التخلّص منها أو محاربتها وخطاب الشمولية والتطابق الذي يتكلّم عبره وهو يسعى لتقويضه وهدمه. باختصار، ينفذ لارويلّ في صُلب الإختلاف ويسعى إلى تبيان الخطاب الإستيهامي الذي يحمله لاشعوريّاً مشروع الإختلاف، لأنّه في الوقت الذي يدعو فيه إلى نسبوية القيم والأفكار، فهو يطرح نفسه كبديل مطلق، ينغلق في نسبيته ويصبح المشروع الثابت والساكن الذي لا يحتاج إلى اختلاف للبرهنة على اختلافيته ويتحوّل ربّما إلى سلطة تقوّض أسس التفكير الميتافيزيقي لتؤسّس في الخفاء، بمعزل عن النظرات الراصدة، خطاباً ميتافيزيقياً لا يقلّ خطورة وإغلاقاً عن الميتافيزيقا الغربية في صورتها الكلاسيكية. هذا المنحى النقدي الذي ارتأى له

(5) من أشهر مؤلفاته:
«فلسفات الاختلاف. مقدمة نقدية»، «الظاهرة والاختلاف»، «آلات نصّية»، «نيتشه ضدّ هَيْدغر»، «إنهيار الكتابة»، «ما وراء مبدأ السلطة»، «مبدأ الأقلية»، «بيوغرافيا الإنسان العادي»، «لم لا

لارويلّ لا يحطّ مطلقاً من قيمة الإختلاف ولا يسعى إلى هدمه أو استبداله بالهوية والتطابق وإنّما يسير وفق بداهة «الخطاب المخادع والمخاتل». حتى ونحن نرفع شعار الإختلاف يتأتى لنا رفع شعار اللاإختلاف في الوقت ذاته. لا ينفك أيّ خطاب عن المغالطة والتمويه، يدعو إلى شيء بالدعوة إلى نقيضه، وخصوصاً إذا كان هذا الخطاب يزعم طرح البديل والحلول محلّ خطابات يعتبرها هجينة وينعتها بالسخافة. ينطلق لارويلّ من منطلق الحيطة والحذر إفلاتاً من نرجسية الإختلاف وهو يمارس حقّه فيه، حتى لا يسقط في وهم الإنتصار على التطابق وهو يختزنه في ذاته ووهم دحض الشمولية أو الكلية وهو يدعو إليها ضمنياً.

يؤسّس لارويلّ «فكر الواحد» وينبّه على أنه ليس عودة إلى صورة الشمولية الساذجة أو التطابق الدوغمائي أو الإنغلاق الحتمي. وكأننا به يشير إلى الوزن المعرفي والأكسيولوجي الذي تمثله ثقافة الشرق عندما يستعمل كلمة «عرفان» Gnose معتبراً أنّ هَيدغر ودرّيدا عملا على تأسيس النزوع الإغريقي ـ الغربي للفكر Gréco-occidental. ولم يتوان في اعتبار هذا التأسيس كنسيان مطلق لنماذج وطرق فكرية احتوتها العقلية العرفانية. يتحدث هَيْدغر عن نسيان الكينونة ويتحدث درّيدا عن نسيان الحرف أو الكتابة، لكن لارويلّ يتكلّم عن نسيان الواحد L'Oubli de l'Un الذي أضمرته العقلية الإغريقية ـ الغربية. فهو يحفر في طبقات هذه العقلية ويستقصي لا شعورها ليستنطق المكبوت والمسكوت عنه، معتبراً أنّ هذه العقلية محكومة في صميمها بالإختلاف كتركيب لغوي syntaxe وكطريقة تشتغل على اللغة الفلسفية، قاصداً بذلك فيلولوجيا نيتشه وهَيْدغر في قراءة النص الإغريقي وتفكيكية درّيدا التي تشتغل على النص الفلسفي والأدبي. لقد أصبح الإختلاف قراراً فلسفياً صانعاً لكل تكنولوجيات التفكير في الإختلاف وبه، وباحثاً عن «أپوريّا» Aporie (لايقينية) النصوص في العقلية الإغريقية ـ الغربية كحقيقة وبديهية محايثة لهذه النصوص. ويبحث الإختلاف في نهاية المطاف عن «جوهر» ساكن وثابت وميتافيزيقي هو أپوريا النص والواقع.

و«الواحد» الذي يرفع لواءه لارويلّ يتميّز عن ذاته كما يتميّز عن الأجزاء التي

لها. ويبيّن كيف أنّ فكر الإختلاف طمس فكر الواحد على الرغم من استعماله لأطروحاته وقضاياه، لأنّ الحديث عن الأجزاء أو المتناقضات أو الكثرة يستلزم، من منظوره، ضمنياً الحديث عن مبدأ يضمن الوحدة العضوية للكثرة كحقل تماسك cohérence/maintenance هذه الكثرة، بدونها تفقد هذه الأخيرة منطق كثرتها وانزياحها وتمايز عناصرها. هذا الحقل أو الرباط الخفي هو ما يسمح بحضور الواحد (كوحدة عضوية) المحايث لهذه الكثرة والمفارق لها في آن. بتعبير آخر، يصبح الواحد (التجريبي ـ المتعالي أو المحايث ـ المفارق) هو القبلي الضروري لكل تأسيس إختلافي ولكل تفكير حول الإختلاف وبه. لا يقتصر لارويلّ على منطق الوحدة وإلاّ سقط هو الآخر في وَهْم يسعى للإفلات من قبضته، ولكنه يزاوج بين الوحدة والكثرة أو الواحد والإختلاف ليس في ثنائية ميتافيزيقية (هوية/ تشظ، مثال/ واقع، محايثة/ تعال) هي منطق الثنائي le duel وإنّما في منطق متردّد ومتأرجح يسمّيه المثنّى le du(a)l كإنثناء بحيث يتحيّز الواحد إلى الإختلاف ليتميّز عنه. وقراءة لارويلّ لخطاب الإختلاف عند نيتشه وهَيْدغر (ولدى أتباعهما درّيدا ودلوز) ينمّ عن المأزق الذي وقع فيه الخطاب الفلسفي الإغريقي ـ الغربي كخطاب أحادي القرار ولم يعمل سوى في البحث عن «أپوريا» النص وتشظّي الواقع، لأنّ نسيان الواحد كما يذهب، دفع مركزية الإختلاف لأن تتآكل بغياب أو بنسيان الوحدة العضوية التي بفضلها يتماسك هذا الإختلاف. طمس الواحد وهدم منطق الوحدة انجرّ عنه هدم ذاتي لأن السؤال الذي طرحته انتقادات لارويلّ هو: هل بقي من اختلاف ممكن إذا سعى «الإختلاف» (كتصوّر أو علم أو ممارسة أو إستراتيجية) إلى هدم مرآة الواحد التي عبرها يرى صورته الإختلافية؟ ثم إنّ تفكيك الميتافيزيقا ليس سوى إحدى هفوات هذه الميتافيزيقا التي تتكلم عبر العقلية الإغريقية ـ الغربية بما فيها نيتشه وهَيْدغر ودرّيدا، هو نوع من الفرّ الذي يعقبه الكرّ أو الحيل التكتيكية ـ الإنزوائية التي تعقبها الإندفاعات الإستراتيجية ـ الهجومية. وكأنّه يعتبر الميتافيزيقا الغربية التي تتجلّى محتوياتها ومضامينها في النص الفلسفي وفي الواقع التجريبي ـ المتعالي كعنكبوت تلفّ في ثنايا نسيجها حتّى أولئك الذين حاولوا تقويضها ومجاوزتها.

ضمني وتوطيد متوارٍ للميتافيزيقا، أُغشي على الميتافيزيقا (أو الفلسفة المغشى عليها syncopée على حدّ تعبير جون لوك نانسي) مؤقّتاً لتستيقظ بكامل قواها ولتعود أكثر قوّة وصلابة ممّا كانت عليه (مثل ثيران التيتان Titans) في الأسطورة الإغريقية التي لها القدرة على التقمّص والإنبعاث من جديد). عمد لارويلّ إلى قراءة درّيدا قراءة لا تفكيكية (أي أنّه لم يقرأه بأدواته المعرفية نفسها وآلياته المنهجية ذاتها) وإنّما قراءة طوبولوجية يستقصي من خلالها موقع الإختلاف الدرّيدي ضمن جغرافيا الإختلاف من نيتشه إلى هَيْدغر، ليلاحظ بروز عنصر في العقلية الإغريقية ـ الغربية وهو العنصر العبري في تاريخ الإختلاف، العنصر الذي ظلّ دون مساءلة أو تحليل، ملتحماً مع هذه العقلية، دون قراءته في خصوصيته والإطّلاع على بنيته ووظيفته وآليات اشتغاله، العنصر الذي يقع بالضبط بين نيتشه ولڤيناس، لا هو الإغريقي ولا هو العبري (أو الإغريقي والعبري معاً) بمحاذاة هَيْدغر. يختزن درّيدا في رؤيته وتصوّره وكذا في نصوصه وكتاباته مثنّى le dual الوحدة والتشتّت، أي وحدة اللوغوس «الإغريقي ـ الغربي» ودياسپورا Diaspora (أو التشتّت) ثقافة العرفان العبرية التي تجد تجليّاتها في الكتابة (جوّانية الحرف Kabbale) وزرع الوحدات الأولية الفلسفية philosophèmes في كل خطاب (أدبي، فنّي، تاريخي. . .) كتشتيت وبذر وتطعيم. إختلاف درّيدا هو المتضايف «الإغريقي ـ العبري»، وجه الهوية الإغريقية في علاقتها الجدلية والثنائية مع الغيرية العبرية. ودرّيدا، حسب لارويلّ، هو ميتافيزيقا الغيرية أو الآخر المكتملة مع لڤيناس والذي استطاع أن يكمّل النقص الإغريقي في الحضور العبري كما تجلّى عند لڤيناس. إختلاف درّيدا هو العلاقات «اللاعلائقية» للعناصر بحكم أنّ «ance» من différance أو الحرف الأبجدي (a) يقال للطاقة، بمعنى «طاقة الإستحكام» بين العناصر (هنا تتجلّى وحدة اللوغوس الإغريقي) كما أنّه لا يمكن الإشارة إلى عنصر (الداخل في تكوين مساحة هذا التشتّت) إلاّ بالإشارة إلى العناصر الأخرى (هنا تتجلّى الغيرية العبرية). فهذا الإختلاف يتأرجح بين نسبية مطلقة (لا يمكن الإشارة إلى عنصر إلاّ بالإشارة إلى «الآخر» اللامحدّد)، وبين إطلاقية نسبية (الإشارة «اللامقبولة» لكل العناصر دون تمييز وإن كانت هذه الإشارة عبارة عن «تصوّر

في هذا الفاصل أو البرزخ أو المتردّد اللايقيني المصاغ في العبارة التالية «لا هذا. ولا ذاك. . .» (لا الإغريقي ولا العبري) أو «هذا. . وذاك. .» معاً. لكن كم يلاحظ لارويلّ (وقراءته تتمعّن وتدقّق في التفصيل) عبارة «لا هذا. . ولا ذاك. . تسحب عن الطرفين هويتهما وتوزّع وتشتّت بمعنى أنّها تؤجل وترجئ لكي يق النعت على عنصر (مطلق) دون عنصر آخر، بينما عبارة «هذا. . وذاك. .» توحّ بين الأطراف. وإن كانت العبارتان لهما المدلول ذاته وهو ما يسمح بجمع الوح والتشتّت في تفكيكة درّيدا. لارويلّ يَعتبر درّيدا هذه اللحظة الجامعة بين وحـ اللوغوس الإغريقي ـ الغربي والتشتّت العبري للكتابة. الأمر الذي يسعى درّ لتفكيكه وإبطال مفعوله هو «وحدة المتناقضات». فهل يفكّك درّيدا نفسه في نها المطاف باعتباره وحدة اللوغوس والدياسپورا؟ وهل ما يكتبه هو مجرّد قارب يخل الإنزياحات والفواصل في بحار النصوص ليختفي على التوّ العباب أو الأثر؟ منطل لارويلّ في نقد درّيدا هو منطلق «الواحد» كما أسلفنا، الواحد المتجذّر ف المحايثة، الواحد اللا ـ أطروحي Non-thétique، الواحد اللاإغريقي كما يسمّ لارويلّ. فهل هو واحد عرفاني؟ إنّه عرفاني الجوهر لكن دون أطروحات عرفانية دينية ـ مقدّسة. إنّه الواحد دون الوحدة ودون الكثرة. الواحد عرفاني في ذكور «Le» mystique (في عطائه المباشر وجوهره الخالص) لا في أنوثته «a mystique (في أطروحاته وأهدافه ونسقيته) وهو ما يسمح بالتفكير في تكنولوج الإختلاف، الأمر الذي لم يقم به هذا الأخير منذ بروزه في القرار الفلسفي (تار التراث الفلسفي) من نيتشه إلى درّيدا.

وقد اتخذ الإختلاف فقط دلالة «آخر الواحد» أو «الواحد كآخر» أو أيض «الواحد ـ الآخر». الأمر الذي أهمله الإختلاف هو أن هذا الأخير اعتبر الوا مجرّد حقيقة متعالية تطمس المتناقضات والكثرة الدؤوبة. نسيان الواحد هو نسي محايثته الجذرية للتشتّت. ينبّه لارويلّ على أنّ الإختلاف في القرار الفلسفي أسير العقلية الإغريقية ـ الغربية وأحد منتجاتها الأكثر راهنية مع نيتشه وهَيْدغر وك يبرهن على إمكانية الإختلاف خارج الأطر والمفاهيم والأطروحات المصاغة القرار الفلسفي الإغريقي ـ الغربي. عرفان الواحد هو إحدى هذه الإمكانيات ال

ب خصوصيته بمعزل عن المفهمة conceptualisation النظرية والأطروحية. يتعلق
أمر عنده بنقد أو هدم الأوهام النظرية والمتعالية المرتبطة بالقرار الفلسفي.
واحد أو الواقع كمحايثة مطلقة ينبغي معالجته في خصوصيته. إذا كان ثمّة صبغة
تعالي transcendance في الواحد فإنّه تعالٍ لا أطروحي أو TNT لأنّه ما يسمح
دراك موضوعات الوعي le noème. «الواحد» هو القَبْلي الواقعي لكل نشاط
ختلافي، يقوم الإختلاف على أرضيته وينطلق منه ليطمسه ويتجاوزه نحو
رضوعاته المتعالية المحدّدة من طرف القرار الفلسفي. ويستعمل لارويلّ عبارة
لواحد (يحرّر) القبلي الواقعي» وكأنّه يتكلم بلُغة الطاقة وتحرير المكبوت
لمقصى (الواحد المنسي) وعبارة TNT (فضلاً عن دلالتها الإصطلاحية على
تعالي غير الأطروحي) تشير إلى هذه المادة القابلة للإنفجار والمحرّرة لطاقة
ائلة. وكأنّ TNT لارويلّ يفجّر ما تبقّى من ance (الدال على الطاقة والقوة
لإستحكام) لاختلاف différance درّيدا: نوع من راديكالية الإختلاف ويحيل
نرار الفلسفي إلى العمق أو الهاوية abîme التي يخلّفها تحرّر الـ TNT وعودة
واحد. الواحد (الواقع في محايثته) هو المتردّد اللايقيني في ماهيته الخالصة لأنّه
صطدم بهذا المتعدّد le divers في كثرته المتعالية: «المتعدّد هو المتردّد» بحُكم أنّ
عت يقع على واقع متألّب لا في وحدته أو شموليته وإنّما في واحديته المحايثة.

خلاصة القول أنّ اختلاف لارويلّ هو اختلاف واحدي hénologique يضع
واحد في صُلب قراءته اللافلسفية (قراءة علمية يتوخّاها كعلم صارم لواقع معقّد)
واحد العرفاني الذي حجبته العقلية الإغريقية - الغربية بقرارها الفلسفي من خلال
ياغتها لمفاهيم إرتقت بها إلى درجة الإطلاقية: السلطة، الرغبة، الكينونة،
اريخ، الدولة.. أمّا اختلاف درّيدا فو اختلاف تشتيتي diasporique يزاوج بين
وغوس والكتابة ويتموقع في جغرافية الإختلاف الغربي وفضاء الغيرية أو الآخر
بري. يبقى الإشكال في معرفة الهاجس الذي دفع لارويلّ إلى انتقاد الإختلاف
ربي واستعارة لمفاهيم عرفانية: الواحد l'Un، «الرؤية - في - الواحد»، العرفان
le mystiq في تأسيس إختلاف مغاير من نمط آخر لا يخضع إلى المعايير
تمثلات الغربية. بالإضافة إلى القرار الفلسفي الإغريقي - الغربي (نيتشه وهَيْدغر)

في إقحام العنصر «الشرقي - العرفاني» في الفضاء الفلسفي ليزيح عن المركزية
الغربية سلطة القرار الأحادي البُعد؟ محاولاته وكأنّها عبارة عن إجابة صارمة
لهَيْدغر الذي اعتبر أن «العلم لا يفكّر» وفكر الواحد الذي أسّس له لارويلّ
المقدمات والنظريات هو فكر لا فلسفي أداته العلم أو التجربة، يفكّر في سلطة
القرار الفلسفي بواسطة هذه الأداة. ما سكت عنه هَيْدغر هو أنّ «الشرق لا يفكّر».
ولم تكن تأملات نيتشه سوى معاول ضدّ «ثقافة الزهد» أو «التنفّس في الفراغ» كما
اصطلح عليها جيل دُلوز. وما حاول لارويلّ تبيانه هو أنّ موضوعات العرفان
تعرّضت تحت سلطة القرار الفلسفي إلى مبحثة thématisation قتلت فيها جانبها
المحايث والواقعي والعلمي. اعتبار الواحد هو القبلي الواقعي لكل ممارسة
اختلافية هو أنّ القرار الفلسفي الإغريقي - الغربي نسي أصوله العرفانية (إذا كنّا
نتكلّم مع لارويلّ عن الطابع النّسَبي - الجنيالوجي للتراث الفلسفي) وأنّ الوحدات
الأولية العرفانية مزروعة في تربة الخطاب الفلسفي، وعمد هذا الأخير إلى طمسها
وحجبها ومبحثتها كموضوعات ومفاهيم أسطورية مفارقة. لا تخلو آراء لارويلّ من
الصحّة ومبرّر ذلك الحضور العرفاني المكثّف في كتابات نيتشه الذي اتخذ
زرادشت شخصيته المفهومية ومفهوم الكائن عند هَيْدغر كانفتاح وكشف ودلالة
التولّد الذاتي كعلاقة الذات بذاتها عند فوكو (إتيكا فنّ الوجود). لا تنتصر هذه
الإشارات للخطاب العرفاني بقدر ما تبيّن إمكانية تأسيس فكر الإختلاف خارج
الدلالات والمفاهيم التي حدّدها العقل الغربي لنفسه. ويتضح هنا المنحى التأويلي
في آراء لارويلّ بالمعنى الذي عمل فيه على الرجوع إلى البدايات النظرية للقرار
الفلسفي الغربي والبحث فيه عمّا سكت عنه خطابه وحجبه بسلطته الفلسفية.
والمنحى اللافلسفي له ليس خطاباً ضدّ الفلسفة بقدر ما هو نقد وفحص آليات
ومضامين قرارها الأحادي وتنظيراتها الميتافيزيقية.

III

صناعة السيمولاكر النصّي

عبر هذه الدراسة «النص الرابع: الحدث النصّي كسيمولاكر»[1] والكتب المخصّصة لجاك درّيدا، يفتح لارويلّ حواراً نقديّاً مع أشهر ممثلي الإختلاف في الفكر الغربي. ويحدّد لارويلّ منطلقه في قراءة درّيدا وهو منطلق لا فلسفي والذي لا يعني خطاب ضدّ الفلسفة. إنّه يستقصي فقط الموقع الذي يشغله الإختلاف الدرّيدي في خارطة القرار الفلسفي (عبارة «القرار الفلسفي» يستعملها لارويلّ للدلالة على التراث الفلسفي الغربي الذي يمتدّ من التراث الإغريقي إلى درّيدا مروراً بنيتشه وهَيْدغر، واتخذها أيضاً كعنوان للمجلة التي يرأسها، منشورات أوزيريس، باريس) كلحظة تجمع بين وحدة اللوغوس الإغريقي - الغربي وتشتّت الكتابة في الثقافة العبرية.

انصبّ اهتمامنا في الفصل السابق على تبيان هذه اللحظة الجامعة والتي عبرها يتكلّم اللوغوس والكتابة في نص درّيدا بل وفي شخص درّيدا، الثقافة المزدوجة (bi-culture) التي يحملها النص والتي تتجلّى في الشخص. لا يتعلق الأمر عند لارويلّ بثنائية بقدر ما تتعلّق المسألة بالمتردّد كسيمولاكر أو إيهام simulacre وهو ما يسمح بتكرار جملة لانهائية من الإزدواجيات كنسخ لا أصلية تمنع من خلود واستمرار الأصل والأصلي. يصبح الحضور رحّال ينتابه منطق المحال أو بالأحرى «سراب» يستحيل صياغته ف خطاب: حضور متموّج. والإيهام ليس مزدوج البنية والوظيفة وإنّما ما يسمح بخلخلة العلاقة الإزدواجية بين نقيضين. إنّه ما تبقّى (أو

«نفاية») من الهوية والإزدواجية[2]، لا ينفك عن الإنقسام أي التكرار. وهذا الأخير ينتج فقط «إيهام» المعنى، شذرات دلالية وآثارها الوهمية على سطوح الدال وطوبوغرافيا العلامة. لا تتجلّى وحدة هذه الأخيرة إلاّ كحضور إستيهامي وتأجيل أو تأخير، تتمزق وتتشظّى بمنطق التكرار الذي يفصلها عن ذاتها ويقصي خارجها كل فكرة أنطولوجية - لاهوتية - منطقية (Onto-théo-logique) تزعم إدارتها وتوجيهها.

يَعتبر درّيدا (وروّاد التفكيكية في أميركا من أمثل هارتمان وميلر وپول دو مان) أنّ النصّ متوتّر بطبعه وينطوي على معضلات ولا يقينيات وأنّه لا يوجد «خارج - النص» (hors-texte) لأن كل حركة أو علامة أو إشارة أو واقع أو حقيقة هي نصّ. ونذكر التعريف الإشتقاقي الذي اعتمد عليه رولان بارت في تحديد دلالة النص: «النص هو نسيج»[3]. والنسيج في بنيته متشابك الخيوط ومتداخل السلاسل بحيث لا تنكشف حقيقة النص أو الحقائق التي يتكلّم عنها النص إلاّ كنسيج معقّد، ممّا يؤسّس طابعها اللايقيني aporétique والمتردّد indécidable. تكرار العلامة لا يكشف عن المعنى وإنّما يدلّ على «إيهامه». إنّه لحظة مغادرة الهوية والتطابق والإنفتاح على الإختلاف كتكرار مظمئ وإرجاء وتخلّف لا ينضب. يكتشف لارويلّ في نصّ درّيدا عن حركة رباعية quadruplicité بحيث تنتقل الكتابة من ثنائية إلى أخرى كتثنية للسابقة وليس كعنصر ثالث يوفّق بين تناقضين في ثلاثية هيغلية triplicité. «الثالوث» trinité الهيغلي يقوّضه ويعوّضه «الرابوع» Quadrinité الدرّيدي كانثناءات وانطواء الثنائيات في سلسلة لانهائية لا تعرف لحظة توفيق أو اختزال. إنّها جملة «الإيهامات» النصية الخالقة للإنزياحات والمجذّرة لطبيعة النص «المحايثة». فلا يتعلق الأمر، بالنسبة للأوريلّ، بتبادلات وتعويضات واصطفاءات الدوال والمدلولات بقدر ما تتعلّق المسألة بالتكاثر العضوي (الفوضوي كما يقول لارويلّ «le simulacre est l'hybris») للشارة code الإيهامية في البرنامج الإختلافي للنص الدريدي والذي يمنع كل عملية تشميلية

(2) François Laruelle, «le Texte quatrième: L'événement textuel comme simulacre», l'Arc, idem., p. 38.

(3) Rolan Barthes, Le Plaisir du texte, Le Seuil, 1973, p. 100.

للقيم الدلالية. النص (نص دريدا)، حسب لارويلّ، هو آلة إخـ (ت)
(différenti)، مشوّشة ومشوّش (لا شيء واضح بذاته، بل الكل يتخبّط
وسكيزوفرينية البنية والوظيفة، لا تتكلّم عن الواقع إلاّ بسحقه ومحقه ولا
إلاّ بتوزيعه وتشتيته ولا تعبّر عن مدلول إلاّ بتأجيله وإرجائه. يستحيل
جيتو الديكارتي (تضايف الفك والوجود) أن يجد موقعه ومسكنه في هذه
تنافرة والمتشظية. التفكير في هذه الآلة (أو النص)، بواسطتها وفي
لا يمكن أن يكون إلاّ حرجاً ونزيفاً trauma كما يقول لارويلّ. ويصبح
و عبارة عن فوضى chao وتعثر التفكير «ch(a)o- gito» وأيضاً القلق
للوحدات النصية كإيهامات متوحّشة «co(a)-gitation». وفي كل مرّة
لارويلّ الحرف الأبجدي اللاتيني (a) بين قوسين لما يحمله هذا الحرف من
الطاقة والحرق والإكتواء لأنّ «اللغة تتكلّم عبر النار والإنفجار[4] أي عبر
» النص، دائم الهيجان والثوران éruption وفي سياق «مباغتة» أي ظهور
وغير متوقّع irruption للأحداث الإيهامية والإنقسامات «التربيعية» للثنائيات
«التناصّ هو إذن الأزمة المعمّمة للكتابة»[5]، وهي أزمة منعدمة القرار كما
لارويلّ تتأرجح بين منطق المتعدّد وحتمية المتردّد. تكشف الكتابة عن
hypocrisis[6] التكرار وازدواجيته (وعندما يتحدّث هنا لارويلّ عن «النفاق»
مدلوله الإشتقاقي كتثنية وازدواج ولا يقصد الحكم القيمي أو الأخلاقي) أي
الإيهام (إنعدام «القرار» وبروز لحظة التردّد بين متناقضين في محايثتهما
لقة دون حدّ ثالث يجمعهما في لحظة متعالية) وتدلّ في الوقت ذاته على
ها المتردّدة بين لحظة الإفراط والتفاقم ولحظة الإندثار والتقهقر:

جاك دريدا، «بين الهاوية والبركان اللغة. رسالة من شوليم إلى روز نزفايغ»، محاضرة ألقاها في
جامعة بروفونس، بتاريخ 19 آذار 199. أنظر: محمد شوقي الزين، بركانية النص وأتون المعنى،
مجلة «فكر ونقد»، عدد 25، كانون الثاني 2000، ص 151 - 158.

F. Laruelle, Le texte quatrième, idem., p. 42.

على جُحر ذو فتحتين، ممّا يسمح للحشرة، وقت الخطر،
... خلالها الحشرة المفترسة الولوج في

hypo - [hyper] - krisis

تقهقر (تحت) — إفراط (فوق) — أزمة

فهناك دوماً إهتزازات مفاجئة ومباغتة تغيّر من تعاريج وتضاريس النص (أو تمزّق وتعيد حياكة أنسجة النص المتشابكة) ينثني (se plier) من خلالها النص وينبسط (se dé-plier) لينثني مرة أخرى (se re-plier) في حركة إيهامية وازدواجية ثم تربيعية متواصلة. الآلة النصية هي في الوقت نفسه ممارسة وظيفية fonctionnement ونشاط تخييلي fictionnement، يكون من خلالهما الإيهام هو الدافع والمحرّك، يصنع سيناريوهات المعنى في صور وهمية يلتقطها منطق الحضور والتطابق في لحظات زائفة. يعمل الإيهام على «حياكة» أنسجة النص (في سلسلة إزدواجية مثل سلسلة الـ ADN أو الحمض النووي في الشارات الوراثية) و«حكاية» مضامينه التخييلية. نتساءل الآن: ما هو المنطلق النظري الذي اعتمده لارويلّ في قراءة درّيدا؟ في سياق دراسة لارويلّ «النص الرابع» لا يوجد أيّ توظيف أو إشارة لأدواته المعرفية التي طالما هيّأ لها الإطار النظري والحقل العملي في كتبه وأعماله الأخرى ونقصد بها مفاهيم «الواحد» و«المحايثة» و«الرؤية - في - الواحد» وغيرها من المفاهيم والمصطلحات التقنية. ما لم يقله لارويلّ تصريحاً في نصّه قد أشارت إليه الكلمات تلميحاً وننطلق من عبارة ذكرها في هذا السياق «الشرط الواقعي لكلّ فكر هو العرفان»[7]. فماذا تختزنه هذه العبارة؟ وهل أفلحت قراءته لدرّيدا في إيجاد طابع «عرفاني» في نصوصه وكتاباته؟

كلمة عرفان mystique لا تعني عند لارويلّ المحتويات الباطنية والروحانية في دلالتها الميتافيزيقية واللاهوتية (هذه الدلالة يسمّيها «La» mystique)، إنّما المحايثة الراديكالية للواحد L'Un الذي لا يعرف أيّ فعالٍ، وهو ما يسمّيه «Le»

---

(7) Luc Ferry et François Laruelle, La cause de l'homme ou la nouvelle querelle de l'humanisme, La Décision philosphique, n° 9, octobre 1989, p. 45.

mystiqu. في هذا التعريف يتوفّر شرط المحايثة في نصوص درّيدا أو على الأقل
ي ممارسته اللاميتافيزيقية واللاسكونية للكتابة. كل حركة إختلافية للنص هي
تباط عضوي وحيوي وفوضوي لعناصره وأنسجته الخطابية لا يبتغي وراء هذه
حركة وهذا النشاط الإختلافي والتربيعي والتوزيعي للأزواج السيمولاكرية أيّة
حدة متعالية وفوق ـ واقعية. لكن فكر الواحد الذي أسّسه لارويلّ وضبط له
مصطلحات والأدوات اللغوية والمعرفية والعلمية لا صدى له في النص الدرّيدي.
وجود للواحد في مساحة التشتت والكثرة في إختلاف درّيدا. والمقولة السابقة
لارويلّ تبرهن ضمنياً لا على «الشرط الواقعي» وإنّما على «الشرط التخييلي»
حكم الغياب الجذري للمعنى كحضور مغلق وللهوية كتطابق مطلق. في الكتابة
ختلافية لدرّيدا هناك دوماً إنقسام أو إنشطار clivage كمنحى سكيزوفريني
فصامي) يفصل الكلمة عن الشيء والنص عن الواقع بتنصيص textualiser كل
ع وبتكليم diviser كل شيء. باختصار، هو أنّ الواقع يخضع للغة واللغة هاوية
ركان كما جاء في محاضرة جاك درّيدا ألقاها في جامعة پروفونس. يصبح الواقع
شظّياً ومتنافراً على غرار اللغة التي يتجلّى في حروفها وكلماتها ويتحلّى بنسيجها
سورتها. عكس ذلك، يرى لارويلّ في الواقع وحدة مطلقة دون تعالى متميّز.
احد هو الواقع في محايثته والواقع هو الواحد في راديكاليته. والمنحى العلمي
ـي يسير وفقه لارويلّ (من هنا سمّى نشاطه العلمي «لا فلسفة» -non
philosoph) هو إخضاع اللغة إلى الواقع، بحيث يتغيّر الفكر بتحوّل الواقع
واحد) وتتأثّر اللغة بتغيّر العالم. وهذا الرأي الذي من أجله يناضل لارويلّ
تأثراً في ذلك بفكر فيخته وسبينوزا) هو إمكانية التفكير والتعبير خارج الفلسفة،
رج القرار الفلسفي الإغريقي ـ الغربي. مسعاه هو تأسيس علم للفلسفة بحيث
بح هذه الأخيرة الموضوع المباشر للعلم. هل هي بداية «علم الحكمة» أو
وفولوجيا Sophologie، كل المفاهيم والمصطلحات والأطر النظرية والعملية
القرار الفلسفي معالجة في حدود العلم أو بعبارة كنطية: «مقدمات أولية لكلّ
سفة مقبلة تصبح علماً»؟ Prolégomènes à toute philosophie future qui se
présenterait comme scientifique.

والأمر الذي يؤكّده لارويلّ هو وجود حقول معرفية ليست بالضرورة قابلة

non-p، ممّا جعله عُرضة للإنتقادات ونعتت هندسته
للتفلسف losophable ية جديدة لم تتخلّ جملة وتفصيلاً عن الإطار الفلسفي
العلمية على أنها دوغ مته» وقد تساءل جيل دولوز، في عبارة تهكمية، إذا لم
الذي تسعى إلى «لا فل ث عن واقع اللاعلم non-science ما دام لارويلّ يتكلّم
تكن هناك إمكانية الح كواقع للعلم réel (de) la science[8]. هدف لارويلّ هو
دون حرج عن اللافلس يقية والمتعالية للفلسفة إلى الخطاب العلمي، لكنه لم يبيّن
إخضاع المباحث الميتا وخاه. أهو علم بالمعنى الأرسطي أو الكانطي أو الهُسرلي
طبيعة هذا العلم الذي ن علم صارم للفلسفة، لكنه في هذا الصدد لا يغادر قارة
للكلمة ما دام يتحدث روعه لواء اللافلسفة، أم أنّه علم بالمعنى الإبستمولوجي
الفلسفة مهما حمل م ـمة وهنا لا يتأتى له تشييء الفلسفة حتى يمارس عليها
والوضعي والتقني ال ربة. الراجح أنّ العلم كما يفهمه لارويلّ لا يعني كل ذلك
أساليب الملاحظة والت هر العلم هو تذويب المراكز والمركّبات»[9]، والتذويب
ما دام هو القائل «جو في عنصر واحد هو «نفسه» هذه العناصر و«شيء آخر» غير
يقتضي تحليل العناص احد» كمحايثة واقعية وتعالي مفترض. وفكر لارويلّ هو نوع
هذه العناصر، أي «الو (Chimiophilosophie) أداته العلم وهدفه تذويب المفاهيم
من «الكيمياء الفلسفية لة في تاريخ القرار الفلسفي في مصطلح واحد هو «الواحد»
والمصطلحات المشك محايثته، الواحد عبارة عن «لا تقسيم» Indivision والبادئة
(«الواقع» بالفعل) في احد ليس هو الأجزاء أو العناصر) وتعني أيضاً «الداخل»
«in» تعني النفي (ال الأجزاء أو العناصر «من الداخل»): «تبدو لنا عبارة واحد
dedans (الواحد هو ذي يُطوّر الكثرة اللاتجريبية للواحد في الداخل، تشكّل
داخل (Un d'In)، ال يكالي والواقعي»[10]. إهتمام سيرج ڤالدينوسي بالبادئة «in»
الأكسيوم الأوّل الراد ـ فرانسوا لارويلّ تدفعنا (وإن كان هذا مجرّد افتراض) إلى
باعتماده على أعمال ويلّ هي مقلوب الفلسفة (من in «الداخل» هو مقلوب «النفي»
اعتبار «لا فلسفة» لار

(8) Gilles Deleuze et Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosphie? Paris, Minuit, 1991, p. 206.

(9) F. Laruelle, Les Philosophies de la différence, PUF, 1986, p. 170.

(10) Serge Valdinoci, «La science de l'homme immence. Une analyse non-platonicienne», La Décision philosophique, n°9, octobre, 1989, p. 70.

. شبحها المتجلّي في المرآة (مثل اليد اليُمنى التي تتجلّى في صورة اليد
رى في المرآة)، لكنها فقط هذا «الشبح» في خصوصيته لا بالمعنى الذي تصبح
«لا فلسفة» لارويلّ عبارة عن منعكس reflet الفلسفة لأنّ الإنعكاس réflexion
، ما ينحدر عنه مثل التمثّل والتفكير والتأمّل غريب عن النشاط «اللافلسفي» في
بات لارويلّ. هناك فقط تمثّل دون انعكاس وتفكير دون موضوع (فلسفي)
فكير وهو ما يسمّيه لارويلّ «فوق التفكير» hyperspéculation، هناك فقط
رؤية» vision كملاحظة مباشرة، لكنها «رؤية في الظلام»: «الرؤية هي رؤية
ئسة عندما تتخلّى عن الإدراك وترى ـ في ـ اللّيل»[11]. «لا فلسفة» لارويلّ،
كس تفكيكية درّيدا، هي فنّ التذويب، عندما تذوب أو تنصهر العناصر في
احد وتختفي الأشياء في الليل. لا فلسفة لارويلّ هي مسار نحو اللاإنارة أو هي
نارة الوحيدة في ظلام المفاهيم ورؤية ثاقبة في عتمة التراث الفلسفي، تسعى لأن
سبح «بومة مينيرفا» (وهي الصورة المجازية التي عبّر عنها هيغل في وصف
لسفة) ترى اللامرئي وتصف اللاموصوف. وعليه، لم يكن منطلق لارويلّ في
اءة درّيدا (وسابقيه نيتشه وهَيْدغر) هو منطلق فلسفي يعتمد على مناهج أو آليات
سفية بقدر ما كان عبارة عن تذويب للعناصر (التراث الفلسفي الإغريقي ـ
غربي، العنصر العبري) في الواحد (في نص وشخص درّيدا) اللا منقسم وموقعة
ذا الأخير، الواحد الجامع بين اللوغوس الغربي والكتابة التشتيتية، في جغرافيا
لإختلاف كما حدّدها القرار الفلسفي.

جون بودريار و أفول الواقع

I

إستراتيجية الإيهام

محاولات جون بودريار[1] حول مسألة الإيهام أو السيمولاكر تبيّن أنّ هذا الأخير أصبح لعبة قوامها التمويه أو التدبير الإحتيالي الذي تستخدمه شبكة الإعلام والأنترنيت ورموز العولمة[2] في صناعة واقع مجتث عن أصوله، واقع يعبّر عن لاواقعيته بتعاليه عن الزمن والحدث التاريخي وتكون هذه الشبكة المعلوماتية والإعلامية وراء صناعة نماذج مُقَوْلَبة stérétype تعبّر عن «واقع» دون التعبير عنه، تعبّر بالأحرى عن واقع ضمن موقع تخييلي وإيهامي وتضليلي يصوّر للمُشاهد نماذج طوباوية استرقتها عيون الكاميرا واقتطعتها عن واقعها الموضوعي ووعدت بجنانٍ في الكوكب الأرضي. يجد المشاهد نفسه في دور المنفعل والمستهلك لهذه الصور والأيقونات الإشهارية التي ترتسم وتتجذّر في مخيّلته وتمارس عليه نوعاً من الافتتان أو التنويم المغناطيسي ليعبر عن سخافته وقذارته كما يقول ميشال دو سارتو[3]، وتدعوه بشتّى أساليب الإغراء والإكراه النفسي إلى اقتناء هذه المواد المسلّعة. فوراء واقع إيهامي الصناعة والإنتاج وتوهيمي العرض والإستهلاك، هناك واقع الإستغناء وكسب الأرباح الطائلة والقبض على شبكات التجارة والإستثمار واحتكارها وتسييرها وُفق أغراض أنانية تعتلي هَرَم الغنى والقرار السياسي

(1) Jean Baudrillard, La Précession des simulacres, «Le Simulacre», revue «Traverses», nº 10, février 1978, p. 3-37; J. Baudrillard, Simulacres et Simulation, Paris, Galilée, 1981.

(2) الدكتور سامي أدهم، العولمة والحقيقة: كائنات للنص الأعظم، كتابات معاصرة، عدد 32، 1998، ص 38 ـ 45.

صادي. والأهمّ من ذلك هو التحكّم في ثقافات ورموز ولغات «الآخر»
ؤلَم) وصهرها وتذويبها في ثقافة صانعي قرارات العولمة وفي لغة رمزية
لناعية تحطّم الاختلاف والمغايرة لصالح وحدة قسرية ووهمية. كتابات
ار تطرح حقائق وأفكار حول واقع الايهام وأساليب المماهاة والمغالطة التي
حت اليوم ميكروفيزيائية البنية واستراتيجية الوظيفة، فاعلة في كل القطاعات
رية.

فوق ـ واقع

«لم يعد التصنّع تصنّع إقليم أو كائن مرجعي أو جوهر. إنه توليد واقع عبر
ذج دون أصل أو واقع: فوق ـ واقع»[4]. فلم يعد الإقليم هو الذي يسبق
ارطة وإنما أصبحت هي التي تسبقه وتغمره وتخفيه لتبرز حقيقتها كواقع مجتثّ
أصوله ومبتور عن واقعيته. أصبحت الخارطة هي حقيقة الحقائق دون مرجع
عي يربط بين ما هو مشار إليه ومحرّر في المكان والزمان وبين صورته المصغّرة
حقيقته المختزَلة في الخارطة. لكن، كما يلاحظ بودريار، لم يعد ثمة أثر للواقع
شاهَد أو للخارطة المعبّرة عنه في مقياسات مصغّرة. لقد انمحى الاختلاف بين
مفهوم (الخارطة) والدال (الواقع) لصالح تطابق اختزالي، وليته كان تطابقاً خطابياً
تأمّلياً أي تطابقاً فلسفياً وفنياً يجمع بين شاعرية الخارطة وجمالية الواقع؛ وإنما
و تطابق يبني واقعه الفوقي أو الفائق على سيكولوجيا الحرب (السلاح النووي
الدمار الشامل) والاحتيالات الجينية التي تغيّر من منطق الخلايا وهندسة الحمض
لنووي ADN لتخلق وحوشاً فرانكنشتاينية أو كائنات فوقية قصد إدارة وتوجيه
لرأي العام مثلما صُنعت بالأمس (في الخمسينيات من القرن الماضي) أسطورة
لأطباق الطائرة OVNI لتوجيه مجرى الحرب الباردة والسيطرة سيكولوجياً
وإعلامياً على الأطراف المعادية. المعادلة الجديدة للصراع والسيطرة الإعلامية
والمعلوماتية اقتضت موت الفلسفة وانهيار التمثّل بسقوط المتضايف واقع/ مثال أو
تفكّك الروابط الميتافيزيقية بين الواقع والمفهوم المعبّر عنه. إنّنا نشهد عصر
النَّمْنَمَة والتصغير miniaturisation حيث يكتسح التصنّع كل الأبعاد الجغرافية

والطوبولوجية والرمزية للكائن. في دنيا التصنّع لا وجود للعُمق (لا شيء متوارياً أو
خفيّاً)، بل فقط سطوح ونواتئ. أصبح الواقع منمنماً وعملية توجيهه وإدارته
وتحويله وتغيير القرارات فيه تمرّ عبر هذا الـ «فوق واقع» أو الواقع الفائق
hyperréel الذي لا يعبّر عن واقع آخر (واقع ضمني أو عمق) سوى عن نفسه، لا
هو الواقع ولا هو المفهوم (حسب منطق المتردّد اللايقيني indécidable الذي
اعتمده جاك درّيدا في كتاباته[5] بحيث تقع الإشارة لا على «هذا» ولا على «ذاك»
مثل الفارماكون أو الترياق «لا الداء ولا الدواء»)[6]. وهذا الواقع الفائق، الذي لا
مفهوم أو مثال فوقه ولا واقع تحته، هو نوعاً مَا الحقيقة «المطلقة» حيث يمكن
إنتاج جملة لانهائية من الإيهامات وصناعة نسخ متعدّدة من واقع لا وقائع له، واقع
يتعدّد بطوباويته وخياليته ويتردّد بين حقيقة مشار إليها (واقعياً) ومثال أو مفهوم
يقتنص هذه الحقيقة في مدلولات ومعانٍ يُعقلنها ويلبسها حُلّة المعقولية والفهم.
يصبح الخداع أو التضليل هو الحقيقة كما يذهب نيتشه. في فضاء الواقع الفائق
يختفي كل تمثّل أو تصوّر أو مفهمة لأن منطق الواقع الفوقي هو اختزال كل عقلنة
للواقع وتدمير كل معقولية لأجزائه ومكوّناته. في هذا الواقع الفوقي، نحن أمام
نماذج مقولبة ووقائع منمذجة ومحنّطة وإيهامات منتَجة وموزّعة. نحن أمام اقتلاع
جذور المرجعيات، لأنّه لا مرجع في هذا الفضاء ولا واقع ولا مثال وإنّما نماذج
وتصنّعات وحقائق مُنَمْنَمة. هكذا ينفتح عصر التصنّع بكل طاقاته الإختزالية
والإقصائية والإعدامية. ترتد المرجعيات إلى مجرّد نماذج مصطنعة في أنساق
الرموز والعلامات. فلا نشير إلى واقع من خلال مرجعياته المكوّنة له (إنهيار
المعنى) ولا نقرأ هذا الواقع بهذه المرجعيات المؤسّسة لحقيقته الواقعية (سقوط
التأويل) وإنّما نرى الواقع مجزوءاً في علاماته ومرجعياته المقولبة ومجرّد شظايا
متناثرة في البُعد الفوق واقعي. يعبّر عصر التصنّع عن سكيزوفرينية الواقع المنفصم
والمنفصل عن ذاته، بعدما كانت مرجعياته (الأفراد) تُنعت بالإنفصامية عندما تنعزل
عنه وتنطوي على ذواتها. يصبح الفضاء الفوق واقعي وراء كل واقع «واقعي»

---

(5) جاك درّيدا، التشتّت، لوسوي، باريس، 1972.
(6) التأويل/التفكيك: مدخل ولقاء مع جاك درّيدا، هاشم صالح، الفكر العربي المعاصر، عدد 54 - 55، تموز/آب 1988.

وواقع «مخيالي»، يضمّ تحت سلطته آلات متنافرة في صناعة النماذج وقولبة العلامات وتوليد التطابقات الهاردة للمرجعيات: فَبْركة فوق ـ واقعية.

2 ـ المقنّع والمصنّع:

«الإخفاء هو ادّعاء عدم امتلاك ما نمتلكه والتصنّع هو ادّعاء امتلاك ما لا نمتلكه إطلاقاً»[7]. هذا الفرق الذي يورده بودريار بين الإخفاء dissimulatin والتصنّع simulation هو هامّ جداً من الناحية الإبستمولوجية والإستراتيجية. لكن، كما يلاحظ بودريار، التصنّع ليس هو الإدّعاء أو التظاهر بأمر ما، لأنّ الإدّعاء هو عندما يتظاهر شخص ما بأنّه مريض فيستلقي على الفراش بإيهام غيره بأنّه مريض. أمّا الذي يتصنّع المرض فإنّه يصطنع لذاته بعض الأعراض. فالإخفاء أو التظاهر يترك الواقع سليماً لا يشوبه النقص. إنّه مجرّد ادّعاء عدم امتلاك (= المرض) ما نمتلكه (الصحّة). فالإختلاف في هذا الصّدد مقنّعٌ masqué. غير أنّ التصنّع يشكك في الإختلاف بين ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي، بين الواقع والمخيال. يتساءل بودريار إذا كان المتصنّعُ مريضاً حقّاً بحُكم أنّه ينتج ويصنع أعراضاً حقيقية! التصنّع يَعتبر أنّ الحقيقة والمرجع والسبب قد انقطعت عن كونها حقائق وجودية. من هنا يعجز الطب أو الطب ـ نفساني عن إدراك الأمر الذي يحوم بين المرض والصحة، بين حقيقة يزعم امتلاكها (المرض) وحقيقة يتظاهر بأنّه فقدها (الصحة).

يعطي بودريار مثالاً آخر حول سلطة الأيقونات[8] وكيف أنّ الإيكونوكلاستيين عمدوا إلى تدمير الصور والأيقونات للحفاظ على فكرة خالصة للإله. وهذا التدمير جاء نتيجة خشيتهم من سلطة الأيقونة في محو الإله وكأنّ الأيقونة لا تدلّ سوى على إيهام الإله أو الإله كإيهام. لكن هذا التدمير الأيقوني جاء نتيجة اعتقادهم أنّ الصور لا تخفي وراءها أيّ شيء، بل هي إيهامات جاءت لتشبع الرغبات الفنية والجمالية وتعبّر عن إغرائها السحري والفاتن. عشّاق الأيقونة أو الإيكونوفيليون يعبّرون عن نهاية المرجعية الإلهية عندما يختفي الإله وراء الأيقونة (صورة القدّيس)

---

(7) Baudrillard, La Précession., idem., p. 4.

(8) محمد شوقي الزين، الصورة «تلغي» النموذج (الأيقونة، الرؤية، السيمولاكر)، كتابات معاصرة، عدد 41، آب ـ أيلول 2000، ص 49 ـ 51.

لتعبّر عن حقيقتها كواقع فائق جاء لا ليعبّر، في الحقيقة، عن الإله بقدر ما جاء ليدلّ عن واقعيته المفارقة والمبتورة. هذا ينطبق على الطابع التصنّعي لكل صورة جاءت لترسم واقعاً لتشطبه على التوّ وترسم على أنقاضه واقعاً فوقيّاً لا هو الواقع ولا هو المثال. في هذا الواقع التصنّعي بالضبط ينتهي دور الصورة لتبدأ سلطة السياسة كما يقول بودريار. وراء كل صورة تقبع عنكبوت التمويه والتضليل تمتدّ خيوطها وأنسجتها في صناعة القرارات وشبكة الإعلام والمعلوماتية حالياً وقد كانت بالأمس تتخذ سلطة الأيقونة والمراسيم الملكية والدينية التي تهيّج الشعور العقائدي وترتسم في اللاشعور الجمعي.

مثال ديزنيلاند Dysneyland الذي يورده بودريار ذو أهمية كبرى في تبيان فوق ـ الواقع (الأميركي) المتصالح مع ذاته والذي تسوده القيم الملائكية. ديزنيلاند هو أروع مثال على النمنمة الأميركية حين تصبح قارة بكاملها مصغّرة في قصور وألعاب وأشخاص متنكرين في هيئة الرسوم التي أبدعها والت ديزني، قارة بكل متناقضاتها ومشكلاتها اليومية ومصائبها البيئية تصبح واقعاً فوقياً يحطّم كل المرجعيات (مرجعيات الواقع الأميركي من نُظم ومؤسسات وفوارق اجتماعية ومشكلات المخدرات والأمن والبطالة والفقر) لصالح نماذج مقولبة وقيم منمذجة في ديزنيلاند. الواقع الأميركي يتلخّص في هذه القولبة الفوق ـ واقعية حتى أصبح من العسير التفريق بين ديزنيلاند وأميركا (نوع من الصَبْيَنَة حيث تسود الألعاب والأنغام والرسوم المتحركة يشارك فرحتها الكبار). هذه الفرحة العارمة التي تغمر الواقع الأميركي في المنمنمة الديزنيلاندية لا تختلف عن الهاجس أو الرعب الذي تصوّره السينما بأجهزتها السمعية ـ البصرية في سبيل تصوير المخاطر المحدقة بالقارة الأميركية، وهي مخاطر عمودية أكثر منها أفقية، أي مخاطر آتية من الفضاء مثل أفلام Aliens أو Independance day أو Armageddon عندما تهاجم كائنات غريبة أو مخلوقات متوحشة أو مذنّبات الكوكب الأرضي. لكن هذا الهجوم يستثني كل القارات ليباغت أميركا وحدها. فكل خطر وتهديد يحدق بهذه القارة وحدها (لا وجود للقارات الأخرى إلاّ افتراضياً). هكذا تلعب تكنولوجيات التصنّع أدوار النَمْنَمَة وبتر الحدث عن جذوره وأصوله بخلق نماذج سابقة على الحدث تديره وتحرّكه وتوجّه مصيره كيف تشاء. ففي الفضاء الفوق ـ واقعي لا معنى للأسباب

جدلية العلل والنتائج، بل الكل ينهار أمام عنكبوت النمذجة ويصبح النموذج
ابقاً على الحدث بعدما كان هذا الأخير يصنع نموذجة في دنيا الواقع، بل
نموذج يرتدّ إلى إيهام في الفضاء الفوق ـ واقعي، ويخلق أحداثاً إفتراضية
virtue بالتحامه مع النماذج الأخرى مثلما تتركّب الصور في السينما مشكلة
حدث أو الفيلم السينمائي. في الفضاء المذكور، تنتقل سيناريوهات النمذجة من
راقعي إلى الخيالي ومن الحقيقة إلى التضليل ومن القانون إلى الإختراق، ومن
عمل إلى الإضراب، ومن الرأسمال إلى الثورة، بحيث تصبح الأطراف الأولى
واقع، الحقيقة، القانون، العمل، الرأسمال) في خدمة الأطراف الثانية (الخيال،
ضليل، الإختراق، الإضراب، الثورة)، لأنّ هذه الأخيرة كنماذج وإيهامات توجّه
سبق نموذجياً الأطراف الأولى. مثلما الخاطة تسبق نموذجياً الإقليم، فإنّ
اختراق trnsgression يسبق القانون[9]، القبلي الفوق ـ واقعي له، والخيال يسبق
واقع كما أنّ التضليل سابق على الحقيقة والإنتشار الميكروفيزيائي للسلطة يمرّ عبر
حكاية الموت»، لأنه كما يرى بودريار، سلطة السيطرة والهيمنة تمرّ عبر
يمولاكر الموت[10]: ينبغي أن يُقال «لقد مات الملك» ليعود الملك أكثر قوّة
لطة في الضمير الجمعي ويُبعث من غياب النسيان.

ـ مسلط ↔ طلسم: السلطة ومنطق التصنّع:

كل مُسَلَّط هو طلّسَم كما يقول ابن عربي[11] (قراءة مقلوبة لـ «مسلط» هي
طلسم»)، وهو أنّ السلطة (بالمعنى الذي قصده فوكو وبودريار) تلتحم باللاشعور

وقد عالج فوكو هذه الفكرة ببراعة في «المراقبة والمعاقبة: ميلاد السجن»، غاليمار، باريس، 1975؛ عندما يصنع السجن مزيداً من النسخ الإختراقية أي عندما ينتج مزيداً من السجناء قصد اختراق القانون. فهذا الأخير يختزن في ثناياه على نقيضه ويصبح نقيضه هو المحرّك الرئيسي له، لأنه لا قانون دون اختراقه ومخالفته ولا معنى للسجن إذا لم يضمّ بين جدرانه أجساداً مقموعة تعطي للقانون قوّة وصلابة بانتهاكه واختراقه.

) نفهم هنا لماذا أحدثت عبارة نيتشه حول «موت الإله» وعبارة فوكو حول «موت الإنسان»، كل ردود الأفعال ـ العنيفة ـ هذه في الأوساط اللاهوتية والفلسفية والإنسانية. هاجس الموت لا يزال مرتسماً بقوّة في المخيّلة الغربية كما يقول ميشال دو سارتو: كتابة التاريخ، غاليمار، باريس، 1975، ص 110. La mort obsède l'Occident

وهيروغليفية الخطابات ومخيالية الممارسات: السلطة سرّ وإبهام[12]. السلطة
ميكروفيزيائية البنية والوظيفة كما يذهب فوكو ووظيفتها تتشدّد وتتعزّز في حقل
الواقع الفوقي بغياب العلل وانهيار المرجع: السلطة كتصنّع. يعتبر بودريار أن
السلطة تتكلّم بلغة الرغبة (منطق الإغراء الذي يتبعه الإشهار) وإستراتيجية الأزمة:
هناك دوماً خطر (داخلي و/أو خارجي) يحدق بالبنية الإجتماعية ينبغي التصدّي له
عبر التعبئة الجماعية وتحسيس الوعي الجمعي، ولا يتأتى ذلك إلاّ بإنتاج اِصطناعي
للرهانات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أي إنتاج الواقع انطلاقاً من مبادئ
منمذجة في مصانع الواقع الفوقي، غير أنّ هذا الواقع المُنتَج هو مجرّد حركة
الإيهام والصور المقولبة، واقع يفلت من كل تحليل موضوعي ورصد نظري. حتى
الإنتاج المادّي والاقتصادي يدخل عصر التصنّع، بحيث تقع الإشارة على نسخ هذا
الإنتاج (نسخ مادية تضاهي المواد وإيهام إقتصادي يضاهي الإقتصاد) ويرى الواقع
صورته الإستيهامية وهلوسته في مرآة العلامات الفوق ـ واقعية. إنسحاب السلطة
يعقبه زرع وتشتيت العلامات السلطوية في الحقل الإجتماعي. وإذ يعبّر هذا
الإنسحاب عن موت السلطة كتمثّل ومفهوم، فهو ـ في حقيقة الأمر ـ بعث شظايا
سلطوية مُقَوْلَبَة، متناثرة في الأرضية الإقتصادية والإجتماعية. أزمة السلطة في
التصنّع الفوق ـ واقعي تُترجَم إلى أزمة مُفَبْرَكَة في الواقع، تُعبأ حولها أو ضدّها
المرجعيات الفردية والجماعية. موت السلطة في الواقع الفوقي يعقبه ميلاد آلات
سلطوية، نماذج ونسخ ميكروفيزيائية متجذرة في الواقع وملتحمة مع مرجعياته.
كما أنّ موت «الإجتماعي» le social تُبعث على أنقاضه «النزعة الإجتماعية»
socialisme، تتكلّم عنه وإنطلاقاً منه دون أن تقصده أو تهدف قضاياه، تصوّر
(تصويراً فوقياً) أزمات البطالة والفقر والتضخّم، لكن فقط في مساحة التصنّع حين
تقع الإشارة على واقع مفعم بالمشكلات والأزمات والإنهيارات الإجتماعية وترتد
إلى سطح دون عمق وأرضية دون أبعاد: تصنّع مشكلات وأزمات تحوم «فوق»
الواقع وتنسحب «تحت» المثال. تنهار أيضاً المسافة بين العمل والإنتاج: يصبح
العمل مجرّد «حاجة» وموضوع طلب لتأمين وضع إجتماعي مستقرّ وإفلاتاً من ثقل

(12) محمد شوقي الزين، العرفان وسرّ السلطة: ميشال دو سارتو، وميشال فوكو (بالفرنسية)، المجلة

موز وتراجيديا الفاقة؛ بعدما كانت كميته وتحسينه يضمنان إنتاجاً وفيراً ونوعياً. يناريو العمل جاء ليخفي أنّ واقع العمل وواقع الإنتاج قد انهارا تماماً. أصبحت مة العمل في تأمين الحاجيات ودلالة الإنتاج اتّخذت طابع إشباع الرغبات تحريك الإستهلاك. إنهار العمل وإنهار الإضراب لصالح سيمولاكر العمل لإضراب: في كل مكان نشهد «دراما» إجتماعية و«مسرحاً» مُنَمْنَماً يتّخذ كممثّلين acteur المرجعيات (الأفراد) الواقعية. فلم نتحدّث عن «إيديولوجيا» العمل كما رى بودريار (التقسيم التراتبي للعمل، المستغِل والمستغَل..) وإنّما عن سيناريوهات» العمل (تواطؤ العمل والإضراب، إعتناق العمل للحاجة بإقصاء لإنتاج..)، ولم نعد نتكلّم عن إيديولوجيا السلطة (ليبرالي/شيوعي، جمهوري/ لكي، ديمقراطي/دكتاتوري..) وإنّما عن سيناريوهات السلطة (لأنّه يقوم أحياناً ربما غالباً اليسار الفرنسي بتطبيق برنامج اليمين كما يوقم اليمين الفرنسي بتطبيق رنامج اليسار). هذه السيناريوهات تمتدّ، حسب بودريار، إلى سلطة الإعلام وهو ا يصطلح عليه اسم «التلفزة ـ الحقيقة». TV. vérité. حقيقة ميتافيزيقية ومتعالية إنّما حقيقة لا تأمّلية ولا تمثلية (إنكسار مرآوية الكائن كتمثل وانعكاس) ولا نظورية (إنهيار البانوبتيكون «Panopticon») وإنّما «حقيقة» تصنّعية، تصنع الواقع لا تصفه، تُقَوْبله ولا تعكسه.

«نسيان فوكو»[13] هو أنّ الآلة البانوبتيكية (المشروع المعماري الذي فكّر فيه فيلسوف الإنجليزي جيريمي بنتام (1748 ـ 1839)) التي اعتمدها فوكو في قراءة ساليب المراقبة والمعاقبة تترك المجال لسلطة الإقناع والردع التي تعتمدها كنولوجيات الإعلام عبر سيناريو الكاميرا والتلفزة ـ الحقيقة. فلم يعد هناك مركز راقب الهوامش، بل أصبح المركز متواجداً في كل مكان عبر شذراته المتناثرة المبعثرة. سيناريو الكاميرا قضى على هذه التراتبات السلطوية، لأنّه أمام هذا سيناريو يتساوى الحاكم والمحكوم وترتدم الفجوة الكائنة بينهما. أصبحت التلفزة افذة على الواقع الفوقي، تقوم على الإختيار والإنتقاء sélection، تنتقي الصور المَشاهد وتركّبها وتنمذجها وتخفي الكاميرا ذاتها كوسيط بين واقع ذي بُعد

مرجعي وبين المُشاهد المستهلك للصور الذي يعتبر هذه الأخيرة حقيقية طبق الواقع.

هذا الإخفاء هو دليل التصنّع أو القولبة التي تمارسها سيناريوهات الكاميرا والتي تبدع في الواقع المرجعي طفرات فوق ـ واقعية وتقوم على تذويب المتقابلات، ليصبح المشاهِد مشاهَداً أيضاً. المشاهد يرى الواقع (الفوق ـ واقع في سيناريوهات التلفزة ـ الحقيقة كوسيط تصنّعي) والواقع يرى بدوره المشاهد: انهيار الثنائيات (مشاهِد/مشاهَد، رائي/مرئي، فاعل/منفعل..) لصالح اِقتصاد تصنّعي المبني على إنتاج النماذج وتسويق الإيهام دون أن يكون هناك مركز وهامش أو فاعل ومنفعل: سقوط الأقطاب. مثال حرب عالمية بواسطة أسلحة الدمار الشامل يعكس أساليب وتكنولوجيات الردع والإقناع التي تصنعها قرارات الإعلام في سبيل استبدال واقع حرب نووية بفوق ـ واقع قوامه العنف الرمزي وإستراتيجية تهييج الهاجس الجمعي المبني على تخوّفات مخيالية. ليس الخطر النووي المهدّد للنوع البشري هو الذي يشلّ القطاعات الحيوية للجماعات البشرية، بقدر ما تقوم أساليب الإقناع والردع على تصنّع حرب نووية في الواقع الفوقي وتُترجَم إلى هواجس وهلوسات حقيقية في الواقع المرجعي. دعاة النووي يقومون بتجارة تصنعية قوامها المبادلات الإقناعية والردعية مثلما تنتشر وتتحرك رؤوس الأموال في الواجهة المصرفية عبر القارات الأرضية.

واقع حرب نووية هو رأسمال تصنّعي بامتياز لا ينفك عن الإنتقال والتداول (عندما يقوم هؤلاء الدعاة بتصدير تكنولوجيا النووي فإنّهم يصدّرون معها فيروس الردع والإقناع لأنّ حصول الشيء أصبح يتمّ بنقيضه أي أنّ حصول الإستقرار والأمن والتوازن أصبح يتم بهاجس القنبلة النووية) وسط هذا التموّج التصنّعي والإرتجاج في القرارات المصطنعة لم يعد للرهان السياسي وجود، بل حلّت على أنقاضه إيهامات الصراع ورهانات الردع والإقناع. يشهد العالم اليوم نوعاً من «تسارع التاريخ» (حُلم فوكوياما ينهار في تبنّي الليبرالية كنهاية حتمية لتاريخ الإيديولوجيات الإجتماعية والإقتصادية وكمشروع طوبوي لتبرير عولمة كاسحة) وتسارع «المجتمعية» (socialisation) ليس نحو الإنفجار الخارجي explosion

مل لأساليب الردع والإقناع ولرؤوس أموال إيهامية دائمة التداول والإنتشار في حقل الإجتماعي إنتشار النار في الهشيم.

ـ قصة الإيهام: الدرس البودرياردي

أسلوب بودريار التقني والسوسيو إستراتيجي لم نعهده في الكتابات الفلسفية لأدبية والعلمية المعاصرة. فكتاباته عبارة عن آلة حربية ضدّ الخطابات السكونية طوباوية والتبجيلية حول السياسة والإقتصاد والفكر واللغة والواقع. فهولا يبحث ن لا شعور القرار السياسي ولا يقوم بتحليل نفسي للخطاب الإيديولوجي، بقدر يسعى إلى تأسيس أدوات تحليل وآليات استقصاء تخرج عن المألوف وتلج في بعد الرابع للممارسات والخطابات حيث تتلاشى صورة صانعي القرارات إلى رجعيات فردانية تنتجهم آلة التصنّع بقدر ما ينتجون واقعاً فوقيّاً مبتوراً عن واقعيته مفصولاً عن مفهومه ومثاليته. هذه الطريقة التي يعالج بها بودريار الموضوعات يحلّل خرائطية الخطاب والممارسة الفردية والجماعية، لا تبحث عن جانبها خفيّ أو اللاشعوري وإنّما تستقصي طابعها «الشيطاني» إن صحّ التعبير (وعبارة شيطاني» diabolique لا ينبغي فهمها في محتواها الأخلاقي) القائم على الردع الإقناع dissuasion. لغة التحليل الجديدة التي يستخدمها بودريار تقوم على نقد خطابات الفلسفية والسوسيولوجة لأشهر المفكرين الغربيين من أمثال فوكو بورديو ودوبور وفوكوياما وريمون آرون وإدغار موران وغيرهم، فهو نقد منهجي إبستمولوجي يبيّن حدود الخطاب الفلسفي أو السوسيولوجي أو التاريخي الذي ستعان به هؤلاء في استقصاء الواقع وقراءة المجتمع. ينطلق بودريار من ثغرات خطاب وتصويراته التمويهية والتضليلية ويلج في صُلب البرنامج الإيهامي ليبيّن حملة البداهات التي ينطلق منها ويحجبها في الوقت نفسه، مثل استخدامه لمنطق شارة الوراثية وهندسة المعلوماتية في صناعة القرارات التي تخلق طفرات وانزياحات في الواقع المرجعي وتحوّل هذا الواقع إلى سُرْيالة فوق ـ واقعية «هبرْيَالِيَة» (Hyperréalité). تعتمد هذه التقنية «الهبريالية» على نقض منطق العمق البُعد الباطني أو الجوّاني للكائن لتعوّضه بسطوح ونواتىء بارزة لا تخفي وراءها

انطلاقاً من الواقع الفوقي. تفقد «الحقيقة» كتطابق الواقع مع مرجعياته وترتد إلى مجرّد تزييف ردعي وبناء اصطناعي لوقائع لا هي الواقع ولا هي المثال. فالهندسة الهبريالية تصنع الواقع بدون نماذج وتنمذج الوقائع بدون واقع مرجعي. يتحطّم الأصل لتقوم على أنقاضه أقانيم تصنّعية، واجهة سطحية دون عمق أو شاشة تظهر الحدث ولا تخفيه وراءها، تصنع الواقع ولا تعكسه وتقولب وتركّب صور الوقائع دون أن تربط بينها برابط سببي، لأنّه لا علّة ولا معلول، لا بداية ولا نهاية، لا واقع ولا مثال في الفضاء الهبريالي الذي يقوم بتوزع وتسويق الصور والأيقونات بدافع إقناعي ردعي لأن الحقيقة هي هذه الأيقونات و«التضليل ـ التزييف» هو أنّ هذه الأخيرة لا تحمل شيئاً ولا تعكس واقعاً ولا تصوّر مشهداً وإنّما تدلّ على ذاتها لتختزل المسافة الكائنة بينها وبين ذاتها، لتصبح سطحاً بدون عمق ومرآة دون انعكاس وشاشة دون مشهد.

يقول ماريو پرنيولا: «يمكن تعريف الإيهام على أنّه صورة دون هوية. فهو لا يحيل إلى أيّ نموذج خارجي وليست له أصالة جوهرية.. إنّه يسجّل اللحظة التي ينقطع فيها الخيال عن كونه خداعاً وتزييفاً دون أن يكون حقيقة واللحظة التي يتخلّى فيها المظهر عن العدمية دون أن يصير ميتافيزيقا واللحظة التي ينفكّ فيها الصراع عن كونه انفجاراً دون أن يستعيد الوحدة»(14).

يبيّن هذا التعريف أنّ المجتمعات البشرية قد خطت عتبة التصنّع ودخلت في عصر الإيهام. بينما كان التمثّل يقول بتضايف العلامة والمعنى (الدال يحيل إلى المدلول) وفوكو يمنحنا أروع صورة عن عصر التمثّل كما عالجه في كتابه «الكلمات والأشياء»؛ فعصر التصنّع يعمل على هدم العلامة (وإذن جوّانية المعنى) والأكثر من ذلك هو تحطيم المرجع واختزال الفرد. أصبح الإيهام هو الحقيقة المقبولة اليوم كما يقول ميشال ماكاريوس والذي يساعد على إنتاجه وتوزيعه شبكة المعلوماتية ووسائل الإعلام. واحتكار هذه الوسائل والإستراتيجيات من طرف صانعي القرارات السياسية والاقتصادية والإيديولوجية يبيّن لا محالة أنّ الواقع هكذا يخضع عبر هذه السيناريوهات لتعديلات وطفرات فوق ـ واقعية بحيث تصبح

(14) Mario Perniola, Icônes, visions, simulacres, in «Traverses» idem., p. 48; M. Perniola,

ادلة هي التحام الواقع والخيال في عدسة التصنّع بانعدام التمثّل وسقوط
كاس والتفكير. في الماضي، كان المشكل قائماً بين الواقع وتمثّله، أي بين
ع وتأويلاته المتضاربة المؤدية إلى تطاحنات وصراعات إيديولوجيات
وتية: الحقيقة هي ما نتمثله ونعتبره مطابقاً للواقع. أمّا اليوم، فالمشكل هو
واقع مُفَبْرَك (مصطنع ومنتَج) وإيهام موزّع لا يعكس الواقع ولا يتمثّله وإنّما
جه ويُقنع بقبوله واستهلاكه عبر نماذج استيتكية تصوّرها لوحات الإشهار
علام. هكذا لا يمكن للمستهلك مقاومة الإغراء الفاتن للأيقونة الإشهارية
لها (عن وعي أو لا وعي) تحت سلطة الردع والإقناع. يؤسّس هذا الثالوث:
ة الأيقونة أو الصورة، التظاهر بقرب وقوع الكارثة أو الخطر، معالجة الأزمة
انفجارها واستفحالها إستراتيجيات تعمل على إنتاج الإيهام وتوزيعه.

II

مفاتيح في قراءة الواقع

«كلمات الجواز»(*)، كتاب فريد في نوعه يعرض فيه بودريار المفاهيم الرئيسية المؤسّسة لفكره الفلسفي والسوسيولوجي. يمكن استعمال عنوان الكتاب للدلالة على شيئين: (1) «كلمات الجواز» بمعنى أنّ الكلمات تحمل أفكاراً ودلالات بفضلها تنتقل هذه الأفكار على سطوحها وجغرافيتها بمعنى أنّها تعبر وتجوز العوالم والفضاءات الفكرية عبر جغرافية الحروف والكلمات، فهي كلمات تتلألأ، كلمات لها سحرها وفتنتها وجاذبيتها لأنّها تتحوّل وتستحيل وتنتقل ضمن إستراتيجية وتطوّر حلزوني؛ (2) «كلمات السرّ» وكلمة السرّ تدلّ في المعلوماتية على كلمة مركبة من حروف وأرقام يحتفظ بها مواطن الشبكة الأثيرية أو الأنترنوت في سرية تامّة لفتح علبة بريده الإلكتروني أو موقعه في الأنترنت قصد تغيير شكله أو محتواه وعليه تعمل الكلمات التي أوردها بودريار كمفاتيح يمكن بواسطتها فتح خزائن فكره المتّسم باللانسقية والإزدواجية والكارثية والإستعارية. يورد بودريار هذه الكلمات أو بالأحرى هذه المفاهيم أو «أشكال الفكر» في سياق حوار خلاّق بين هذه الكائنات النصّية في بهائها ودهائها وضمن أبجدية (كل حرف يحيل إلى أوّل الكلمة) على شاكلة «الأبجدية المتلفزة» للفيلسوف جيل دُلوز يلخّص بواسطتها فكره الفلسفي.

تكمن أشكال الفكر عند بودريار في المفاهيم التالية: الشيء، القيمة، التبادل الرمزي، الفتنة أو الإفتتان، الخلاعيّ، شفافية الشر، الإفتراضي أو الأثيري، الإحتمالي، الفوضى أو اللانظام، النهاية، الجريمة الكاملة، المصير، التبادل

(*) Jean Baudrillard, Mots de passe, Fayard, 2000

المستحيل، الثنائية، الفكر. فلا يتعلق الأمر بـ «نسق» بودريار الفلسفي أو السوسيولوجي وإنّما مجرّد أشكال فكرية وصور مفهومية تتحاور وتتجاور وتتفاعل في سياق تبادل رمزي أو تواصل افتراضي أو تداول مجازي أو تطوّر تحويلي. الكلمات تعبّر عن شيء ما وتتحوّل لأنّ العبارة «عبور» والمجاز «جواز واجتياز» والإستعارة «إعارة ونقل وانتقال». كينونة اللغة تكمن في هذه الرحلة الأوديسية للكلمات والعبارات: «تسمح عبارة «كلمات الجواز» بإعادة إدراك الأشياء ببلورتها وموقعتها ضمن منظور مفتوح ومشهدي» (ص 11). إدراك الشيء يتمّ باكتناه حقيقة الكلمة وسبر أغوارها والولوج في عالمها، لأنها كلمة «سائحة» وساحرة وفاتنة لا تعرف الفتور أو الخمود أو الإنغلاق أو الإنكماش أو الدلالة على هوية منفعلة أو حقيقة جامدة ومفارقة. **الشيء**، في فكر بودريار، هو «كلمة الجواز» أو «كلمة السرّ» بامتياز. الإنتقال من مجتمع الإنتاج إلى مجتمع الإستهلاك جعل بودريار يفتتن بسحرية وجاذبية الشيء ليخصّص له كتابه الشهير «نسق الأشياء» بمعنى نسق العلامات وعلاقات القوى بين الأشياء. لا يتحدّد الشيء بقيمته الإستعمالية بقدر ما يتحوّل إلى علامة قوامها الحركة والتعامل مع فضاء ينتفي فيه الشيء واستعماله، لأنّ العلامة بقدر ما تعبّر عن الشيء فإنّها تنوبه وتمحوه «فالشيء يدلّ لا محالة عن العالم الواقعي ولكن أيضاً غيابه وغياب الذات» (ص 15). للشيء سحره وجاذبيته وفي الوقت ذاته إبهامه وغرابته و«باروكيته»، بمعنى عدم ألفته وعدم ائتلافه مع ذاته أو التماهي مع علامته، فهو كينونة «شريدة» ومنظومة غائبة ومغيّبة. الشيء وسيط بين الواقع والمثال أو بين ذاته ومفهومه أو بين ماديته وعلامته وفي الوقت نفسه مفكّك هذه الوساطة لأنّه مباشر ومحايث. لا شك أنّ قوام الإنتاج والسوق هو القيمة الإستعمالية والقيمة التبادلية، لكن، حسب بودريار، بدأت **القيمة** في التلاشي والغياب بحيث لم تعد الأشياء تتبادل فيما بينها مباشرة، ولكن بواسطة التجريد والتعالي. ما يسمّيه بودريار **التبادل الرمزي** هو نوع من تقويض المسار الأحادي البُعد للقيمة عندما تنحو صوب غاية معيّنة. في التبادل الرمزي لا تنفك الأشياء عن الرجوع في «عود أبدي» حلزوني. هناك نوع من الإنتقال الرمزي للأشياء بحيث تحيل الأشياء إلى بعضها البعض وتختفي فرديتها. حسب بودريار،

القيمة المسطَّرة. فلا يتعلق الأمر بإنتاج الأشياء أو المواد لغاية قيمية. وإنّما بإزاحة الشيء عن هذه الغاية بمعنى إزاحته عن هويته وواقعيته ليكون أمراً آخر غير ما هو عليه وإقحامه في لعبة المظاهر والمرايا المكسورة أو الهويات المتشظّية أي في سياق تبادل رمزي. هناك نوع من «أنثنة» العالم ترتبط عضوياً وحيوياً بلُعبة الإفتتان والسيطرة رمزياً ومجازياً على الصور المتسارعة أو «الكاليدوسكوبية».

الإفتتان هو التعامل مع الصور (مثال الإشهار) في سياق لعبة السحر والجاذبية، أمّا الإنتاج فهو السيطرة المادية (وليست الرمزية) على السلطة بواسطة إستراتيجية الحيلة والدهاء. هذا ما يجعل «المشهد» في علاقة مجازية **بالخلاعة** obscénité لأنّ المسافة بين الرائي والمرئي تختفي، فلا مجال للمراقبة ولأجهزة البانوبتيكون. أمام مشهد «خلاعيّ» كل شيء معطى للرؤية مباشرة بدون حجاب أو فاصل أو مسافة أو أثير. المعلومة في عصر العولمة هي ذات طابع «خلاعيّ» لأنّ نقل الحدث بفضل الوسائط (الكاميرا، الصورة، الصوت) يتمّ بهذا «الكشف المباشر أو «عُريّ الحدث». كل شيء معطى للرؤية في أدنى تفاصيل الحدث من إشارات ووضعيات ومناسبات وهمسات ولمسات وخلجات. فلا نتواجد بالتالي في «التواصل» عبر الوسائط وإنّما ضمن «إعداء» حُمّوي ينتقل فيه المشهد مباشر من حدث إلى آخر وعبر تفاصيل الحدث: تجليّات المشهد. الطابع «الخلاعيّ للحدث هو أنّ الرؤية مباشرة وتقع على الأشياء بانتفاء الوسائط والعلائق والعوائق. ألا يتعلّق الأمر بشفافية الواقع تراه الرؤية ويفلت من قبضة التحكّم والسيطرة؟ **الشفافية**، في منظور بودريار، تستدعي نقيضها وهو السّر، لأنّ ما هو «جليّ» لا ينفكّ عن نقيضه «الخفيّ» والوجه المفارق للمسألة أنّ الخير هو استدعاء للش وباسم حقوق الإنسان تفاقمت الإنتهاكات الفاضحة وتجلّى الوجه الخفيّ للإنسان أو كما يقول علي حرب «إنسانيتنا المفرطة مصدر الإخفاق وأصل البربرية». والخفي أو السّر هو ما لا يمكن تدميره أو التخلّص منه والأمر المدهش أنه يتحكّ في الوسائل التي تسعى لتقويضه. يتحرّك الخفيّ أو السّر بطاقة «الشرّ» لأنّ مبتغا هو تفريق الأشياء وتشتيت العلامات وهدم الوحدة. مكافحة الشّر أو محاول إعدامه والتخلّص منه هو تحقيقه وتحريك القوّة التي بفضلها يتغذّى ويتشظّ

الشر والفوضى ضمن النظام المثالي للأشياء» (ص 48). إنه الوجه الغريب لعُرْيِ الكائن: اللانظام يسكن النظام واللاشعور يقطن الشعور يخترق المعقول واللامفكّر فيه يجوب فضاء التفكير. فهل نحن أمام ال؟ يفضّل بودريار الإنتقال من «شبكيّة» الواقع الفعلي كمشهد فاضح أو ية في كل مكان إلى «شبكة» الواقع الأثيري أو الإفتراضي. الواقع، في ريار، لا يعدو مجرّد غشاء مقنّع أو شكل مصنّع. ثمّة «مفاعيل» الواقع أو الهوية أو الخطاب، لكن الواقع لا وجود له إلاّ كسراب لا ينفكّ عن الإختفاء كلما اقتربت منه التحليلات أو حاولت وصفه الخطابات.

الواقع هو أنّ **الإفتراضي** أو الإعتباري أو الأثيري le virtuel يصنع واقعاً قاً قائماً على التجانس والعددية والعمليّاتية والمعلوماتية. إبتكار واقع تاج الرغبة الإنسانية في التحكّم في مهمز الواقع. لمّا أفلت الواقع من راصدة والخطابات الفاحصة والشعارات الطوباوية كما يفلت الزئبق من ، إصطنع الفكر لذاته واقعاً فائقاً يتحكّم فيه ويلمّ به شمله ويوحّد طرافه ويسيّره وُفق أغراضه وأهدافه. لم يطق الفكر البشري لانهائية نيه ومفارقاته وتناقضاته وتنافره وسيلانه وديمومته وحلزونيته وزئبقيته، بركة واقع مخيالي أو بالأحرى واقع اصطناعي «مستنسخ» عن الواقع ماديته وشيئيته. الواقع الإصطناعي جاء لينوب عن الواقع الفعلي لما تنوب العلامةُ الشيْءَ وتمحوه. لم نعد نفكّر في الواقع الإصطناعي بي لأنّه لا ذات ولا موضوع في هذا الفضاء السبراني، بل أصبح هذا بري يفكّر فينا! ليس هناك سوى الوسائط والتكنولوجيات العددية السبرانية والأطياف الفائقة. لم ينتقل الفكر سوى من غياب إلى غياب، واقع فعلي متحكّم فيه إلى انعدام ذات مفكّرة وفاعلة في الواقع الأثيري ي هو أُفُق الواقع» (ص 54). إنهيار الواقع كتماهي الذات العارفة لمعرفة جاء نتيجة اكتشاف مبدأ اللايقين أو اللاحتمية وأنّ مسار الأشياء «كاوسي» أو عشوائي أو احتمالي aléatoire ويشهد العالم تعميم الدرس لى الظواهر الإجتماعية والسياسية. مبدأ اللايقين أو مفعول الفراشة إنتقل

السياسة والإجتماع والسلوك والخطاب والفكر. مثل ذلك ظاهرة العولمة التي أصبحت بدورها «إحتمالية» أو كاوسية وأفلتت من مهمز السيطرة والتحكّم. إنتقال الفكر من واقع فعلي قوامه العقلانية والمعقولية والتعقّلية إلى واقع أثيري هو في الحقيقة إزاحة من «ماكروسكوبية» العالم إلى نظامه المصغّر والمنمنم و«الميكروسكوبي». وكأنّ مرآة الواقع التي كان يتأمّل فيها الفكر ذاته في نرجسية تامّة وتمثّل وانعكاس كامل إنكسرت إلى شظايا لامتناهية تعكس الواقع كوقائع منفصلة ومتنافرة وأحداث إحتمالية ولا يقينية. إنّنا نحيا «مونادولوجية» العالم في تناهيه المصغّر والمنمنم والذُرّي والإحتمالي. إنّه اللانظام أو «العَمَاء» (بالمفهوم العرفاني) لأنّ الموضوع أفلت من الإدراك واختفى من على شاشة الإفتراضية أو الأثيرية. إختفاء الواقع أو الموضوع نتج عنه اختفاء **النهاية** مهما كثر الحديث عن النهايات. حسب بودريار، إنّنا فيما وراء الصحيح والخاطئ أو الصادق والكاذب أو الخير والشّر بمعنى في فضاء متردّد indécidable يتجاوز هذه الثنائيات المتطاحنة في الجلاء والملتحمة في الخفاء. إنّنا «فيما وراء النهاية» أين أصبح من العسير الرجوع إلى الوراء «حنيناً إلى البدايات» أو المضي قُدُماً «إختراقاً للمجهولات». إحتمالية الحدث أو إفتراضية الواقع جعلت من السذاجة الحديث عن غائية التاريخ وبالتالي نهايته وانغلاقه وانفكاكه. إنّنا نحيا في وهم النهاية وبالتالي خرافة تمفصل البداية والنهاية في شكل دوري لأنّ في الدائرة نقطة البداية هي نقطة النهاية عينها. ليس هناك دورية أو حلقية الأشياء والأفكار لتُفتَتح ببداية وتُختَتم بنهاية وإنّما مجرّد إحتمالية و«كاوسية» الظواهر والعوالم. إنعدام أو إعدام الواقع هو في مفهوم بودريار **الجريمة الكاملة**. وتعني كمال العالم أي تحقيقهُ وتحقّقه بإعدامه أو موته أو القضاء عليه. إختفاء الواقع الفعلي هو هدم كينونته (الثنائية، الإختلاف، الخلاف، التنافر، التناكر، التناحر...) والإرتقاء به إلى واقع أثيري ومصطنع حيث لا صدق ولا كذب ولا خير وشرّ ولا تناقض ولا تماثل: «الجريمة الكاملة تحطّم الغيرية والآخر» (ص 78). أنّها تعبّر عن هيمنة التطابق وتماهي العالم مع ذاته وهويته وصورته. أنّها نوع من «استنساخ» الواقع في صيرورة لامتناهية. ومصير الواقع؟ **المصير** حلزوني وحلقي المسار، الإقتراب من الأشياء هو الإبتعاد عنها وأصبح من

تلاشت الشعارات وطُبّقت المشاريع والنظريات وذهب الفكر فيما وراء النهايات.
مصير هو **التبادل المستحيل** لأنّ المصير لا يمكن استبداله بشيء أو تبادله مع
يء. عندما كتب جاك درّيدا «لا يوجد ما هو خارج النص» هو أنّه لا وجود لقيمة
تعالية تتحكم من «خارج» في «داخل» النص أو الواقع أو العالم. أشياء وأفكار
ظواهر العالم تتبادل وتتواصل وتتحاور والعالم في كلّيته لا يمكن استبداله أو
بادله لأنه هو وليس غيره («كمال العالم» بتعبير لَيْبنتز وابن عربي). كل منظومة أو
سق له قانونه الداخلي وبنياته التي تجعل من التبادل أمراً ممكناً. يصبح التبادل
ستحيلاً عندما يكشف النسق عن تناهيه وحدوده وأنّه لا وجود لخارجٍ أو تعالٍ أو
غيريةٍ تضفي عليه مَضْموناً أو ضماناً أو قيمة. ما هو **الفكر** الذي يرتضيه بودريار
بديلاً عن الأوهام والتهويمات والإستيهامات؟ في سياق ما تمّ عرضه من أفكار
بودريارية، يصبح الفكر عنده شكلاً إزدواجياً أو ثنائياً يتجاوز الثنائيات العقيمة
ويتأرجح في متردّد لايقيني عائم ومتموّج. فهو فكر يوزّع لُعبة المعرفة بين الذات
والعالم لأنّ الذات لم تعد تفكّر في العالم وإنّما أصبح العالم يفكّر في الذات. لا
وجود لمركز تراقب منه الذات حركة العالم «هنا والآن» كما أراد لاپلاس وإنّما ما
كشفت عنه لايقينية هَايزنبيرغ من احتمال وتبعثر وتركيب وتعقيد. الفكر الذي يدعو
إليه بودريار هو فكر إختراق الواقع وإزاحة الهوية وتجاوز الثنائية أو الفكر
كإستراتيجية محتومة؛ بقدر ما يفكّر في الواقع أو العالم يتيقّن بأنّ الواقع أو العالم
يفكّر فيه وليس به. إنّه فكر الكارثة والإثارة ولكنه فكر الإناسة والإنسانية، فكر لا
يؤمن بإطلاقية الخير والشّر أو الإنساني واللاإنساني وإنّما معكوسية هذه المتقابلات
وتقلّباتها وانقلابها إلى أضدادها وما تستبعده من إطارها وفضائها. تلكم هي
«كلمات السّر» أو مفاتيح بودريارية في فتح خزائن فكره وفهم الواقع في محايثته
ومفارقته وإشكاليته.

III

من الفكر النقدي
إلى الفكر الراديكالي

الفكر الراديكالي ليس خاتمة فكر بودريار المتّسم باللانسقية والكارثية والرؤية الميتانقدية وإنّما مراجعة نقضية لمفاهيم وتصوّرات وتركيبات جرى تداولها وتأصيلها في الفكر والذاكرة والممارسة. ينتمي بودريار فعلاً إلى فكر ما بعد الحداثة لأنّه لا يصبو إلى ممارسة النقد وإنّما تعاطي النقض ولا يهدف إلى نقد النقد أو النقد المضاعف وإنّما ممارسة القَلْب والتأرجح وقراءة ما لم يُقرأ بالإنفتاح على المستبعَد والغريب. قد يكون فكر بودريار فكراً ديكارتياً لكن دون الوضاحة والبداهة وينغمس أكثر في العتمة والإحتمال ويسترجع ذلك العفريت الذي استبعده ديكارت من عقلانيته وسبب الزلل والشطط والشك الراديكالي أمام الشّك المنهجي ونور البداهة ووضاحة اليقين. الفكر الراديكالي كما يفهمه فكر غريب عن الواقع، فيما وراء المحسوس والمعقول لكنه لا ينكر مفهوم الواقع الذي ينكبّ على نقضه وتقويض مرآته الناصعة، دليل الإنعكاس والتطابق والتأمّل والحضور، إلى شظايا مبهمة تعكس واقعاً مصغّراً ومنمنماً، مجرّد عَرَضٍ ينتابه الزوال والتبدّل والإنقسام والتبعثر والتكوثر. يتساءل بودريار عن سبب إبقاء بعض المفاهيم في دائرة التابوهات والمحظورات: الإيهام أو السيمولاكر، الغرابة، الإفتتان، الموت، القمع، القداسة مع أنّ الواقع هو الذي يثير الإشمئزاز ويضرب عمقاً في الوعي واللاوعي ويفلت من كل رؤية بانوبتيكية أو قراءة تحليلية بقدر ما يختفي من شدّة وضوحه وبداهته ويتجلّى من فرط تواريه وتعاليه. فليس أشدّ غرابة وسراباً وباروكية من واقع لا ينفك عن استهتار فاعليه والإفلات من راصديه والسخرية من ملتمسية

نكّر للواقع ويعلن بشطحة ما بعد حداثية عن عدميته الدفينة ولا عقلانيته البائسة؟
ا الجدوى من مقاربات ومناظرات وتوجّهات تتناول واقعاً شبحياً جوهره إرادات
مثّلات أو واقعاً ذهنياً رغم أشيائه الملموسة ومواده المحسوسة وفردياته المدركة
ياته المحكمة؟

ما يريد بودريار تبيانه أنّ عقلنة الأسطورة وعلمنة المقدّس وأنسنة المفارق لم
به إلى المفاعيل العكسية التي تعمل في الخفاء ولا تنقطع عن إنتاج الصدمات
فاجئ الإنسان من حيث لا يحتسب، بمعنى أسطرة العقل وتقديس العلمنة وتأليه
نسان. وهو ما غاب، حسب بودريار، عن الفكر البشري وأفلت من ميزانه
حسبانه من فرط إيمانه بالثنائيات العقيمة وانتصاره لأوهام وهوامات من صنع
كرته ونسيج خياله زاعماً أنّها حقائق كونية أو أخلاق عالمية أو قيم مطلقة.
حصّلة ذلك، ما أخفاه الفكر البشري واستبعده ورأى فيه البُعد التيراتولوجي
وحشي) والشيطاني والغرائبي يعود لينبثق من صُلب ما انتصر له ودعا إليه وجاهد
ن أجله ونعني الحرية والعدالة واليقين والبداهة والحقيقة والتسامح والإنسانية.
ذا يَعتبر بودريار أنّه في البدء كان الإنفلاق أو الإنشطار وإن كان لا يعتدّ بالأصول
متعالية والبدايات السرمدية وكأنّ الفكر البشري لا ينفكّ عن ازدواجيته أو
صاميته. فكل شأن وجودي أو حقيقة كونية إنّما تستدعي وجهها الآخر ونقيضها
متواري في ذاتها وليس خارجاً عنها وفي صُلبها وليس بعيداً عنها. فالإنسان هو
حصّلة تناقضاته وازدواجيته وبقدر ما يستبعد وجوهه المقابلة ومنازعه المغايرة
سمائه المتعدّدة وصفاته المستبعدة يقع في مآزقه وأفخاخه وتفضحه ممارساته
فعاله رغم جمالية خطاباته وسحرية منطوقاته وخصوبة مخيالاته. هكذا يفهم
دريار الفكر الراديكالي: إستدعاء للنقيض والتماس للمهمَّش والمستَبعد وانفتاح
ى الغريب واعتداد بالوهم أو الإيهام في مقابل الواقع أو اليقين. الفكر الراديكالي
وهم بمعنى لعبة الواقع أو سخرية المصادفات مثلما أنّ الإغراء هو لعبة الرغبة
المجاز لعبة الحقيقة. فهو ليس فكراً نقدياً أو جدلياً وإنّما فكر إنقلابي أو
جحي. فلا يتعلق الأمر بواقع ونقيضه يتصالحان ويمتزجان في حدّ ثالث جامع
نهما أو حلول أحدهما في الآخر بحيث يخفي أحدهما وجهه المقابل ويتنكّر

الكارثة وفظاعة المشهد وتبدّل الصورة، وليس أشد هَوْلاً وعُنفاً سوى أن يقترف العقل جرائم وراء غطاء المنطق أو التعقّل أو العقلانية أو عقل الدولة أو خديعة التاريخ. . .

الفكر الراديكالي هو التسليم بالعلاقة المتوتّرة بين الفكر والواقع. فهناك توتّر وليس تواتراً أو تناوباً أو تبادلاً، بحيث لا ينوب الفكر مناب الواقع ولا يحلّ الواقع محلّ الفكر. هناك فقط الغيرية الراديكالية التي تحافظ على هذا التوتّر أو السيلان أو النزيف. لأنّه لو أمكن للفكر القبض على الواقع أو التماهي مع جزئياته أو التطابق مع صورته لما كانت كل هذه المآزق الخانقة والأحلام المتساقطة والإيديولوجيات الآفلة والأفكار المتعثّرة: «لقد أصبح الواقع ظاهرة قصوى بمعنى لا يمكن التفكير فيه كواقع فعلي وإنّما كبنية خارجة عن فلكها ومنظور إليها من عالم آخر كوهم أو خيال»[1]. أليس هو ما تشير إليه أيضاً باروكية ابن عربي صاحب العنوان الفلسفي والباروكي المتميّز «العالم كلّه خيالٌ في خيال»؟ «خيالية» العالم عنده هي نتيجة رؤيته من الخارج وليس من الداخل أي من «ما وراء الواقع» في عالم لامتناهي عجيب في صوره وأشكاله وغريب في أطواره وأذواقه وهو ما يميّز الفلسفة الباروكية في العصر الوسيط. وهو ما يشير إليه بودريار «النفكّر في التجربة المذهلة إزاء إكتشاف عالم واقعي آخر مشابه لعالمنا الواقعي»[2]. لا شكّ أنّ مثل هذا الإكتشاف يجعل الواقع ظاهرة ثانوية بعد أن كان يتميّز بفرديته ووحدانيته المطلقة لأنّه هو وليس غيره ولأنّه هو ولا يوجد واقع آخر سواه.

الفكر الراديكالي هو استحالة التخمين حول ماهية وبنية الواقع. فمثلما أنّ الفكر النقدي إنفصل باسم الواقع عن الخرافة والأسطورة والرمزانية الدينية، فإنّ الفكر الراديكالي هو دعوة إلى الإنفصال عن الواقع. لكن باسم ماذا ولأجل ماذا؟ هل يكفي اكتشاف واقع آخر (واقعي أو معقول) لكي نعلن عن أفول الواقع بعد سلسلة النهايات القصوى التي شملت البُعد الثيولوجي مع نيتشه والفضاء الأنثروبولوجي مع فوكو؟ هل هو «موت الواقع» مع بودريار؟ الفكر الراديكالي لا يسعى للحلول محلّ الفكر النقدي وغالباً ما يشابه بودريار هذين الفكرين بالصفائح

---

(1) Jean Baudrillard, La Pensée radicale, éd., Sens et Tonka, Paris, 1994, p. 12-13.

الجيولوجية أو بنيوية الأديم (plaques tectoniques) بحيث ينساب الفكر النقدي تحت الفكر الراديكالي ويتداخل مع صفائحه النقضية مثلما يصطدم الفكر الراديكالي مع الفكر النقدي ويتشابك مع أنسجته النقدية ورسوبياته التقويمية. اِستعارة بودريار لقيمة جيولوجية في وصف التلاحم بين الفكرين هي للإفلات من الطابع الجدلي للفكر الحديث الذي يخلص دوماً إلى قيمة جامعة ومتعالية تكبّل الذهن بقدر ما تشلّ أدوات الفكر وصنائع العقل. إذا كان الفكر النقدي هو احتضان للمعنى بإقصاء اللامعنى، يقف الفكر الراديكالي على تخوم المعنى واللامعنى أو الحقيقة والزيف لأنّه لا يمكن فصل الهوية الواحدة عن ازدواجيتها ووجوهها المتنافرة. خلافاً للفكر النقدي والعقلاني الذي يراهن على وجود شيء ما عوض عن عدم وجود أيّ شيء والذي يبرّره الواقع الموضوعي القابل للتحليل والقراءة والتصنيف والتشخيص، يسلّم الفكر الراديكالي بوهمية العالم وانعدام دلالته وهو ما يفسّر ربّما ما ذهب إليه كلود ليفي شتراوس أنّ العالم يخلو من فيض المعنى وفي درجة قصوى من الفراغ والخواء والإنسان هو الذي يضفي الدلالة على واقعه وأحواله ويثري تجاربه وتمثّلاته حتى لا يقع في الحيرة والسقوط أو يستسلم للوهم والعدم.

كل فكر ينبغي، حسب بودريار، أن يكون فكراً محرّراً وخارقاً وعلى هامش الوقائع الآتية لأنّه مع تسارع الأحداث ودخول مفهوم السرعة حيّز الإنشغالات والممارسات والتصوّرات تبدو الأفكار نوعاً ما متخلّفة ومتجاوَزة ويبدو الواقع في حدّ ذاته فائتاً ومتجاوزاً لصالح واقع إفتراضي أو أثيري يجري بسرعة البرق أو لمح البصر. في هذا المشهد المتسارع والمتدوّم (يتحرّك مثل الدوّامة) تبتلع الأحداث تأويلاتها المتضاربة وتتجاوز الأشياء علاماتها ومعانيها. إذا كان يستحيل مع الفكر النقدي تطابق التأويل مع موضوعه أو أصله، فإنّ الفكر الراديكالي يجعل من التأويل أو المعنى أو القيمة مجرّد وميض يتلألأ ليختفي على التوّ من سطوح الوقائع وعتمة الأشياء. يظلّ الشيء قاتماً دون انعكاس ولا يؤسّس مرآة للتأمل أو التمثّل ويظلّ قائماً بشيئيته وكثافته وتمثاليته والأمر الذي يكشف عن تناهيه أو بطئه أو تعوّقه هو التأويلات المتناحرة والقراءات المتضاربة والفكرانيات المتناكرة. وهو

الإشارية والتهكمية والمجازية والمنفتحة على فضاءات الخيال واللامعنى يمكنها أن تتمكّن وتتأصّل وتعبّر في الوقت نفسه عن مرحها وسحرها وبهجتها وكارثيتها فيما وراء المعنى الرتيب أو الدلالة المبهمة أو التأويل المذهول. ظلّت الكتابة على مدى عصور الفكر البشري رهينة المعنى وسجينة الفكرة، بحيث تجري القلم أو الحرف بما يشتهيه الفكر في خلوصه وبداهته. دخول عامل السرعة والتسارع فيما وراء الزمان والمكان جعل الكتابة تستبق الفكرة وتنظّم أقاليم الدلالة وجغرافية العقل ومواقعية المعنى.

يقول بودريار: «هنا يتجلّى الفكر الراديكالي. إنّه عقل بلا عقل لكنه شكل مرح وبهيج. باعتبارهم بائسون، يختار النقّاد دوماً الأفكار كحلبة صراع وميدان للتناحر. فهم لا يرون أنّه إذا كان الخطاب ينحو تجاه إنتاج المعنى فإنّ اللغة أو الكتابة تراهن على الخيال. إنّها الوهم الحيّ للمعنى أو زوال بؤس المعنى بغبطة أو مرح اللغة»[3]. فلا شكّ أنّ الناس يمتلكون الأفكار كما يقول بودريار وأحياناً بشكل مفرط وبارع. هناك نوعاً ما «تضخّم» في رؤوس الأموال الفكرية، لكن الأمر الذي ينبغي الإعتداد به هو قوّة المفهوم وفرادة التحليل وحرية الرؤية، بمعنى جمالية أو روحانية اللغة فيما وراء عُقم الموضوعانية النقدية للأفكار. فلا مجال للحديث عن تغيير العالم بلُغة متواطئة سرياً مع أمبريالية المعنى والقبليات الفكرانية. من الأجدى أولاً تخليص الكتابة من سلطة المعنى عبر نمط اللغة ليغادر أقاليم الثنائية والإقصاء والموضوعية المستحيلة والبداهة المطابقة لينفتح على مشاهد الراديكالية والكارثية والإنقلاب والدوّامة والنبرة والقفزة.

خلاصة القول، الفكر الراديكالي غريب عن انحلال العالم في دلالة واقع موضوعي يسهل تفكيكه أو قراءته. فهو فكر لا يفكّك وإنّما يشتّت في المفاهيم والأفكار على غرار اللغة الشعرية تجاه الكلمات والقوالب اللفظية.

خاتمة

تأويلات أو تفكيكات

أوديسا المعنى في الثقافة الغربية

تفجير النص أو تهجير المعنى:

لا يجدر بنا في هذه الخاتمة الإختيار بين تأويلات وفلسفاتها في المعنى والفهم أو تفكيكات وأدبياتها في القراءة والتعرية. التأويل والتفكيك يبتعدان في المنهج والرؤية بقدر ما يقتربان في الصيغة والغاية، أو يمكن القول بأنّ أحدهما يقع في جغرافيا الآخر بالمعنى الذي يستهدف فيه مساءلة الأصل والبحث عن الفصّ أو ما هو مكنون كاللؤلؤ في خبايا النص. طبعاً، قراءات ولقاءات بيّنت بالقدر الكافي إستحالة الجمع على صعيد واحد التأويل والتفكيك ونشير على وجه الخصوص اللقاء الذي جمع غادامير بدرّيدا في معهد غوته في باريس سنة 1981. مناقشات عقيمة ميّزت اللقاء وصفها جون غروندين بـ «حوار الطرشان». لكن ألا تُعتبر إرادة الفهم أو قانون الإحالة هو الذي يعبّد الطريق أمام إتّفاق ضمني دون أن يصير توافقاً علنياً لأنّ هذا الأخير هو باختصار مستحيل؟ نقصد بذلك أنّ الإحالة كقانون في الإرجاء يجعل من الفهم هو «عدم الفهم الجذري» لإعادة إدراك الموضوع من جديد وُفق تجربة تأويلية مفتوحة ينعدم فيها القرار الحاسم والمعنى المطلق وهو القانون نفسه الذي يميّز التفكيك عندما يصبح المدلول أثراً لا ينفك عن السفر والترحال عبر سطوح الدال دون بلوغ جوهره أو إدراك حقيقته، لأنّ حقيقته هي تبدّل الدوال باستبدالها وتعويضها.

ق توافق جدلي بينهما بقدر ما نسعى إلى رؤية هذين الشكلين من الفكر من
أخرى نرى منها ما لم نره في قراءتنا للتأويل أو في فهمنا للتفكيك. ولسنا
إذا قلنا أنّ أشكال الفكر هذه قد تتطوّر أو تنشقّ أحياناً عن جذورها وأصولها
ب تاريخ لفظ أو إدراج حرف أو عزل صيغة بما يتيحه مفعول الفراشة كما يقال
تتيحه الطفرات الفكرية والسيمانطيقية داخل منظومة المعرفة. فلو أخذنا مثال
كيك كما عالجته في أحد فصول هذا الكتاب، يتبيّن أنّ البادئة(dé) من
déconstruct تحدّد إجرائياً وعملياً الدلالة التي يؤدّيها التفكيك، ليصبح هذا
ير «إستراتيجية» stratégie في التعرية والغربلة والعزل وُفق «إستراتيجية»
stratg أو حُنكة أو مهارة في التحليل وأداء اللعبة الفكرية، تستهدف الطبقة
ية strate أو بالأحرى الطبقات الملتحمة والمتشابكة. التفكيك بهذا المعنى هو
ة وممارسة وفراسة. طبعاً لم يشر صاحب التفكيكية درّيدا، من قريب أو من
، إلى هذا التفصيل، لكن هو ما أتاحته لنا مفردة التفكيك في لغتها الأصلية
سبيل التفكيك والقراءة والإستقراء. وليس هو كل ما في الأمر. إستفسرنا
مسألة أخرى هي علّة قراءتنا للتفكيك من زاوية مغايرة نرى عبرها ما لم تتحه
ية من زوايا أخرى. وهذا التساؤل يتشكّل ويتأشكل في هذه الصيغة: ما هي
إختيار درّيدا الحرف a بدل الحرف e للحديث عن المباينة أو الإختلاف
ذري différance؟ لا شكّ أنّ قراءات متباينة حاولت، كل واحدة من جهتها،
قرأ في المباينة المدخل الصريح الذي اختاره درّيدا في نقد البنيوية وتوسيع
الية اللغة والكتابة ونزع الهالة التاريخية والميتافيزيقية عن سلطة الصوت
مركز حول العقل أو القضيب الذكوري أو الذات النرجسية. ربما يكون
تلاف الطفيف والشفاف والفونولوجي بين différance وdifférence هو الذي
لدرّيدا الإفلات من الإغلاق البنيوي وزحزحة المركز بخلخلة الهوامش، تابعاً
خُطى هايدغر في التفريق الطفيف والمتواري بين الوجود être والموجود
ét. لكن ما هي خاصية الحرف (a)؟ وهل كان الإختيار إعتباطياً أم لا شعورياً
عورياً عمد صاحبه لحجبه وقت كتابته والإشارة إليه من زوايا مختلفة من
صيه؟ الملاحظ أنّ إيمانويل لفيناس هو الآخر استعمل صيغة existance بدل

العَمَاء وحالة من العَمَى. التفكير في الحرف (a) هو تفكير في المحتوى «الهولوكوستي» الذي يؤدّيه هذا الحرف ويدلّ في الوقت نفسه على محنة المعنى الذي يحيل إليه كما سنتطرق إلى ذلك في معرض حديثنا عن هذه المحنة الدلالية في الثقافة الغربية. إدراج حرفٍ لم يغيّر فقط بنية المفردة لتغدو شاذة وغريبة عن المعجم المتّفق عليه وإنّما يؤدّي في كينونته دلالة لا يستنفدها الخطاب في رمّتها. اللغة «تتكلّم عبر النار والإنفجار» كما قال ذات يوم درّيدا في إحدى محاضراته في جامعة بروفونس الفرنسية محلّلاً بدقّة رسالة بعث بها غيرشوم شوليم، أحد أشهر المتخصّصين في التصوّف اليهودي، إلى فرانز روز نسفايغ. حضور هذه الشخصيات في حديث درّيدا عن النار والإنفجار وإدراجه للحرف (a) في différance مع لفيناس في existance يعبّر عن الإستعمال اللافح للغة لا ينفك عن نوع من الممارسة الرمزية والثقافية لرموز «الكيرنوس» الهيرقليطي أو النار الخالصة ومفهوم الدغل المتوهّج buisson ardent والذي يشير إلى شخصية نبوية في المتن الديني. والحرف (a) كما فسّر مارك ألان واكنين في كتابه «أسرار الأبجدية» يدلّ أساساً على النار والحرارة والطاقة. وإذا كان درّيدا قد غادر إختلاف السوسيري والهيدغري بإدراج البُعد الكيرنوسي، فما هو سرّ العلاقة مثلاً بين «وجود» هايدغر être و«أتّون» فلوبير âtre؟ تكمن العلاقة في اختلاف الحرف، واللغة أرادها هايدغر «مسكناً للوجود» تماماً مثلما أنّ أتّون البيت عند فلوبير Flaubert هو مسكن الإنسان. يظلّ المسكن هو منبع الطاقة سواء أكان لغة أنطولوجية يجوبها الإنسان عبر حقولها اللافحة أو مسكناً دليل السكون والسكينة. هكذا قرأت أيضاً سارة كوفمان التفكيك أو إختلاف بوصفه تواصل مع النار وانفتاح على اللعبة الهيرقليطية وباعتباره احتراق داخل الكتابة، مثلما يقول أوكتافيو باث:

«كتابة تكتبك

بحروف مسنونة

تنفيك

بعلامات من جمر»

فيما وراء اللفحات اللغوية والنفحات الدلالية التي تعبّر عنها اللغة، يتحدّ

بعد التفكيكية ونعني به الكاتب أميري فندي المقيم في ألمانيا والذي كتب نصّاً
غاية الطرافة: «تفجير النص»[1]، حيث يقول: «قد يكون من الصعب التصديق
شخصاً (بدائياً!) مثلي يستطيع الخروج يوماً بمصطلح نقدي لم يتوصّل إليه
طاحل الفكر!». فما هو هذا المصطلح النقدي الذي طلعنا به رائد ما بعد
تفكيكية في الفكر العربي؟ النص الذي كتبه مقتضب إقتصر على إثارة بعض
لإشكالات بإعادة النظر في التلازم بين الدال والمدلول عند سوسير ليرى أنّ
صوت هو وجه الورقة والفكر يمثّل، مجازياً، ظهرها، ليعكس المعادلة
سوسيرية. فالنص، حسب فندي، يتركب على مستوى الصوت الظاهر من اللغة
عادية ذات البُعد الواحد (كما عرّفها إدوارد مور أو ڤتغنشتين) واللغات الصعبة أو
مبهمة أو الرمزية تقع في الخلف وتحفّز العقل على الغوص في عمق النص
لإدراكها والتمييز بينها. والنص الكامن في النص الظاهر يقتضي، حسب الكاتب،
راءة كامنة على غرار البنيويين الذين يحدّدونها في مجموعة العلاقات القائمة في
لنص. ما ينوي صاحبنا القيام به هو «تفجير النص بوضع المادّة الفكرية ـ المفجّرة
داخل المناطق المتضمّنة لأشكال صعبة ومعقّدة من لغة ذات أبعاد لا نهائية»
ويكون مكمن العقل هو المفجّر لهذه الألغام الفكرية في أعماق النص بمعزل عن
كل نزوع قصدي أو ذاتوي ويقوم بالتقاط القراءات المتولّدة بفعل التفجير وربطها
بموادّها الأصلية، لكن رغم هذا التفجير تظلّ بعض الصور ثابتة لا تنفك عن الورقة
ذاتها الحاملة للألوان والخطوط والدالة على القراءة الأحادية المرتبطة بالسطح أي
تفسير الشكل والصيغة والأبعاد ولا يحيط بالقراءة الكامنة التي تستهدف العمق.
ويُعلِم فندي قارئه بأنّ عمليته التفجيرية تتجاوز التفكيكية لأنها فعل بدون فاعل أو
تفجير لا يحدّد المفجّر من خلاله الملامح أو الأشكال المشتظية والمتساقطة بعد
عملية التفجير. تبدو هذه العملية للوهلة الأولى مغرية وجديدة تتمرّد على التمركز
الغربي بحكم حديث صاحبها عن حالته «البدائية» أتاحت له إِكتشاف مصطلح جديد
لم يتوصّل إليه هؤلاء الفطاحل أمثال درّيدا وپول دومان أو أيضاً كريستوفر نوريس
وألفريد ميلر. الفلسفة التفجيرية التي يدعو إليها فندي والنتائج المستخلصة منها هي

أشبه ما تكون بلوحات الرسّام موريتس إيشير Escher حيث يلتحم البُعد الثاني (الطول والعرض) وهو القراءة السطحية بالبُعد الثالث (الطول والعرض والعمق) وهو القراءة الكامنة على غرار الشكل التالي حيث يظهر نصف اليد على شكل رسم والنصف الآخر يد حقيقية ـ واقعية (مرسومة) ترسم ذاتها:

أو هي أشبه ما تكون بسريالية العرفانيين عندما يكون نطق لفظة «طير» هو إيجاد «الطير» في الواقع ككائن حقيقي! هل هذه السريالية التفجيرية كفيلة باستحاث نموذج جديد في قراءة ومقاربة النص؟ الملاحظ أنّ داعية ما بعد التفكيكية لم يبرح إقليم التفكيكية بانسحاب صاحب التفجير ليكشف المكتوب عن مكبوتاته دون تدخّل الوعي الترنسندنتالي أو الذات. وقلب المعادلة السوسيرية يظلّ سجين الثنائية بين السطح والعمق على غرار القلب الماركسي للهيغلية الذي انتقل من «إطلاقية الفكر» إلى «إطلاقية المادة»، بمعنى ظلّ سجين التصوّر الميتافيزيقي واللاهوتي للتاريخ والدولة والعقل. عوض التصوّر «التفجيري» الذي ينادي به فندي في مجاوزة التفكيكية، أليس من الأجدى الإلتفاف إلى شكل تأويلي وتفكيكي للنص

باروكية في تعاريجها؟ وكان رائد التفكيكية في التراث العربي وهو ابن عربي[2] قد نحنا هذا الشكل التأويلي بالأول والرجوع إلى أسّ الكلمة ليبحث عن العقل في العِقال» (القيد) والقلب في «التقلّب»، بمعنى في الأشكال الممكنة وما تتيحه هيولى اللغة في إضفاء الصور على أشكالها ودلائلها. وهذه التأويلية بالتأمّل في لشكل الذي يكون عليه الإسم أو المفردة ليس مجرّد عملية ميكانيكية في الإشتقاق إنّما يبحث عن دلالة المفردة بكل نقائضها ومرادفاتها وشقائقها في ذاتها. فهي ذرة سيمانطيقية خالقة لمجالها كمفردة لا تنفك عن التقمّص والتبدّل باستبدالها وانقلابها إلى أضدادها وهو ما كان يجمعه العرفاني على غرار الحلاّج أو سان سيباستيان بالجمع بين النقيضين «العذاب» (الألم) و«العذوبة» (اللذّة) في الجذر نفسه أو المصدر ذاته. وما يسمّيه الفيلسوف علي حرب بالتحويل هو، من وجهة نظرنا في هذا السياق، ليس الإنتقال من الظاهر إلى الباطن أو من السطح إلى العمق وإنّما بانتقال الظاهر إلى مشاهد متنوعة وسياقات مختلفة يبدو معها المشهد باطنياً أو السياق عمقاً. فليس هناك ثابت ومتحوّل وإنّما ثابت يتحوّل حتى لكأنّ الثابت يختفي في تحوّله أو حركته بالذات، فلا نرى سوى الحركة والتحوّل والإنتقال. وبحُكم حديث بوفون مثلاً عن الأسلوب الذي نعته بأنّه «الإنسان»، أليس النص هو الآخر ذو نزعة تشبيهية أو أنثروبومورفية بجمعه على هذه الطبائع اللغوية المتقمّصة لنتحدث عن باطن (بطن) وظاهر (ظهر) وتوجّه (وجه) وتعيّن (عين) وتأييد (يد) وتواجد (وجود) وكل الأحوال والأفعال التي يبتكرها الإنسان ويجعل الأشياء والأفكار على صورته وشاكلته؟ إنّه مجرّد تساؤل ليبقى التناهي فلسفتنا دون عمق أو تعالي أو تواري.

المعنى أمام محنته: فلسفياً وتاريخياً.

بما أنّنا رسمنا في مقدّمة هذا الكتاب سيرورة المعنى في الخطاب الغربي المعاصر، فحول المعنى تحدّد هذا الخطاب أو أخذ مواقعه ونظّم زمانيات توزيعه وانتشاره ومكانيات تموقعه وجماليات مؤسساته. فليس بالقبض على هذا المعنى

(2) ... مجلة «الكتابات المعاصرة» (بيروت/لبنان)، عدد 36،

أمكن تأسيس كل هذه الفلسفات المتعاقبة والتأويلات المتشاجرة وإنّما بمحاذاته وبالتماس آثاره وأطيافه أو خيوطه وأليافه. وهي كلها تجلّيات تتبدّى في أتون التجربة الإنسانية: اللغة، الخطاب، التواصل، الفعل، الواقع. فكما يقول مارك ريشير، في هذه المنطقة المحفوفة بالمزالق والإكراهات يمكن التأسيس للمعنى ومساءلته وتشكيله. ولا يخفى علينا أنّ انهيار المعنى في الثقافة الغربية المعاصرة لم يكن نتيجة الثورات العلمية التي شهدتها المعرفة في الغرب وإن كانت قد أثرت بشكل أو بآخر في توجيه المعنى بإثرائه وتجديده. لأنّ القسط الأكبر من أفول المعنى بتشظّي الذات وحلول الخطاب يتراءى في هذه الصدمة اللاحقة لسنة 1945 واكتشاف الوعي الأوروبي لفظاعته ووحشيته عندما أُميط اللثام عن جرائم إنسانية إبّان الحرب العالمية الثانية. وهو ما سلّم به جان باتوكا عندما اعتبر أنّ «جرائم القرن العشرين» أحدثت اضطراباً هائلاً في المعنى واختراقاً مدوّياً في الدلالات والقيم إلى درجة الإخلال بنظام العلاقة مع العالم والتاريخ. وهذا الإنفجار في المعنى على غرار القنبلة الموقوتة التي فجّرت الوعي الأوروبي باكتشاف فظائع بشرية إبّان الحرب طال الكتابات والدلالات والفلسفات. فليس الثورة العلمية في تطوّرها الحاسم والمتواصل هي التي أعدمت الذات أو الحقيقة أو التاريخ أو المعنى وإنّما هذه الطفرة غير المتوقعة والتي ظهرت على سطح الوعي الأوروبي كورم سرطاني وإن كانت المعرفة العلمية قد وُظّفت تقنيّاً وعلمياً لدراسة ظواهر طبية على كائنات بشرية مثل الموت الهادئ أو المساعد Euthanasie، ثم سياسياً وإدارياً في خدمة أنظمة كليانية[3]. وهذه الطفرة حدّدت العلاقة بالمعنى على أساس تشكيكي أو نسبوي أو عدمي. كما أنّها أعدمت العلاقة «العقلانية» و«الموضوعية» بالتاريخ، لأنّ هذا الأخير يمثّل الخداع والزيف والعدم والموت والحرب والفظاعة. فليس غريباً أن تكون الكتابات اللاحقة للحرب ذات نزوع تشاؤمي الذي تجسّد خصوصاً في الوجودية والفينومينولوجيا وظهر على سطح الوعي الأوروبي كتابات تمزج الفلسفة والأدب والفنّ وتتنكّر للتاريخ باسم البنية واللاشعور وتدرج مفاهيم الإيهام أو السيمولاكر والذروة أو الپاروكست والغيرية والغياب، عبّر

(3) كلير أمبروزيلي، «التجريب والإبادة الجماعية» في: في ما يفكّر الفلاسفة؟ تساؤلات معاصرة، ... 101

عنها ميشال دو سارتو بالمقولة «غائب التاريخ» وأسّس حولها علماً طريفاً «علم الغيرية» hétérologie. فالتاريخ يؤسّس علاقة وثيقة مع غائبه l'absent وهو موضوعات التاريخ ومع خارجه le dehors وهو اللامعنى أو اللاشعور.

يقول جون فرانسوا ليوتار «أو شفيتز هو الجريمة التي اِفتتحت ما بعد الحداثة». وعلى منوال هذا الجرح الذي بقي بادياً على جسد الوعي الغربي، يجعل كريستيان دولا كومپاني، في كتابه «تاريخ الفلسفة في القرن العشرين» (لوسوي، باريس، 1995)، من هذه الجريمة ومن جريمة هيروشيما التصدّع النهائي الذي أصاب نظام القيمة والمعنى في المخيّلة الغربية. ويتتبّع هذا التصدّع أو الإنهيار عبر تقسيم الفصول في كتابه: «الطريق القويم للعلم» ثم «فلسفات النهاية» ثم «التفكير في أوشفيتز» ثم «في الحرب الباردة» وأخيراً «مساءلة العقل». يمكن القول، بالأحرى، أنّ ما بعد الحداثة هي «محاكمة اعقل» وقائعياً وليس قانونياً والإسترسال نحو الكتابة اليائسة، بعدما أن استفاق الوعي الغربي من غفوته ولم يكن ينتظر أن تتحوّل العقلانية أو الأنوار من الحُلم أو الطوبى إلى الكابوس أو الجحيم. ولم يتوان دولاكومپاني عن تحليل تجليات الخيبة في الكتابات اللاحقة للحرب كما تجلّى عند يونيسكو وأداموف في المسرح وصامويل بيكت في الرواية وإميل سيورون في الفلسفة فضلاً عن السريالية والدادائية في الفنّ واختتم بالإنتحار مع بول سيلان ولوسيان سيباغ وسيوررون ونويل ڤوراني. قرأ دولاكومپاني كتابات ما بين الحربين العالميتين وانصبّ اِهتمامه على هايدغر بتحميله مصائب الفكر بعد صدمة الحرب[4] طارحاً السؤال التالي «هل يمكن الفصل بين السياسة والفكر؟» ليرى في الإلتزام السياسي لهايدغر «ترجمة ضمنية» لفكره أو الوجه الآخر لفلسفته. وإذا كان رولاكومپاني يعيب على هايدغر إنخراطه في السياسة وصمته أمام الجريمة، فلأنه جسّد هذا النزوع «العنصري» في مواقفه وكتاباته، وغداة تعيينه رئيساً لجامعة فريبورغ سنة 1933 بافتتاحية عنوانها «الإثبات الذاتي للجامعة الألمانية» وهي السنة نفسها التي شهدت صعود الحزب النازي إلى سدة الحكم. لم يمتنع درّيدا هو الآخر عن محاكمة أستاذه في الفكر ولاحظ بروز عنصر شاذ في

فكر هايدغر طالما استبعده هذا الأخير واعتبره من بقايا الميتافيزيقا. وهذا النصر هو مفهوم «الغايست» Geist الذي يؤدّي في الفكر الألماني دلالات الإثبات والحياة والقوّة وترجمته بـ «الروح» أو «الفكر» لا يستنفد معناه مقارنة مع لغته الأصلية، وهو المفهوم الذي كان غالباً في الكتابات الفلسفية السابقة على نيشته واكتمل صرحه مع هيغل صاحب «فينومينولوجيا الروح». لاحظ درّيدا عودة هذا الطَيْف الغريب في خطابات هايدغر بين 1933 و1945 وبعد نهاية الحرب عاد هايدغر إلى تقنياته في الهدم والتفكيك ليتخلّى عنه وكأنّ شيئاً لم يحصل. فهل اِستعمال مفهوم «الغايست» كان فعلاً لتبرير النزوع العنصري وعظمة التفوّق رغم احتراز هايدغر من استعماله وإلحاقه بحلقة الميتافيزيقا؟ لم يتخذ دولاكومپاني من هايدغر سوى مثال على تبيان الوجه المفارق للثقافة الغربية التي استسلمت في الأخير إلى المراوغة والمخاتلة واعتنقت النسبوية لتفنيد مزاعم العقلانية معتبرة العقل مجرّد إحدى تجليّات هذه الثقافة وليس بالضرورة الوحيد والفريد بين كل الأشكال الممكنة في التاريخ، رغم تحقيقاته المباشرة في المعرفة العلمية التي تظلّ السمة الفريدة في تاريخ الغرب، والتي أحدثت ثورات على جميع الأصعدة طالت الأفكار والوقائع والسلوكات والأذواق والسياسات والخُلُقيات ابتداءً من إبداعات التدبير اليومي إلى عجائب الجينوم البشري.

لكن يدعو دولاكومپاني إلى نفس الأفخاخ التي حاول معالجتها وتشريحها في كتابه لينادي بالعودة إلى الأنوار والعقلانية في «طبعة جديدة ومراجعة ومنقّحة» ليستدرك العقل أخطاءه وشططه والإبتعاد عن التصوّر الموضوعي للعقل يؤول، حسب صاحبنا، إلى مخاطر لا تُحمد عُقباها. لكن ألا يعلم دولاكومپاني أنّ التمسك الساذج بالعقلانية وبناء تصوّر «ذرّي» أو «ماهوي» للعقل هو علّة العلل وتغييب العقل بالذات؟ هل تكفي مراجعة الأنوار والعقلانية في «طبعة جديدة ومنقّحة» أو في ثوب مغاير وجديد لنتيقّن بأنّ العقل كفيل بتحقيق عقلانيته ونشر حداثته والإمساك عن فظائعه وعدميته؟ يبدو أنّ دعوة دولاكومپاني بالعودة «الساذجة» إلى الأنوار تخدع ذاتها بقدر ما تضلّل غيرها، لأنّ المعاينة أو التقصّي الذي قام به لا يعدو مجرّد وصف سطحي، وإن كان متبحّراً وغزيراً من حيث

بالقبليات التي جعلت من العقل ينقلب إلى نقيضه أو ينطوي على أضداده يبرزها في لحظة تاريخية ويتستّر وراءها عبر التقنية والتقدّم كما حصل مع جرائم القرن العشرين. فضلاً عن الإستحضار الماهوي للعقل، إرجاع إنهيار المعنى إلى فظاعة الحرب أو خصوصية الجريمة هو ضرب من التمسّك الأصولي بثوابت تاريخية أو ميتافيزيقية تمنع العقل من ممارسة دوره في النقد ونزع الهالة المقدّسة عن الوقائع والأحداث باختراقها لفهمها وإدراكها وموقعتها في سياقها باستقراء جذورها ومكوّناتها. ليس الجرح عدماً أو سقوطاً وإنّما هو خلق وتجدّد كما سلّم بذلك إيدموند جابيس الذي اعتبر أنّ الجرح يخلق الإنسان على غرار البرق الذي يخلق الكون كما ذهب هيرقليطس. الوقوف عند الجرح أو الفظاعة يشلّ الحركة ويختم على الرؤية والفكرة ويحافظ على هذه الطفرة المؤلمة والمؤرشفة في مؤسسات وخطابات ويجعل منها «نهاية في التاريخ» وحصان طروادة في تبخيس الجاحد والتشهير بالحاقد. يتأتّى الإقرار بالحقيقة التي ترى في تقديس الفكرة أو تصنيمها مقتلها أو اِنهيارها بالذات ولا يمكن تطبيقها أو تجسيدها بهذا العقل التقديسي إلاّ على سبيل النفي والإستهجان أو الضمّ والإذعان أو الإرهاب والإستئصال. لهذا يغدو التقديس أو التصنيم أو الأقنمة عملية مشتركة بين الوجوه الفكرية المتقابلة والمتضاربة سواء أكانت لاهوتية أو علمانية. فباسم «اللاهوت» أقيمت محاكم التفتيش من محرقة مونسيغور Montségur في جنوب فرنسا سنة 1244 ضدّ المسيحية المانوية Les Cathares إلى جان دارك والحروب الدينية وباسم «العقل» إنتصبت الصروح الإيديولوجية والأنظمة الفاشية والعنصرية المستخدمة لكل ألوان التنكيل بالأجساد عبر التقنيات العلمية والأسلحة الفتّاكة. تعدّدت الأشكال والألوان وظلّ وجه الهيمنة والإستئصال نفسه من العقل اللاهوتي إلى العقل العلمي وفي كلتا الحالتين ظلّ العقل هو هذه الصورة الأقنومية أو الماهية الأصلية والمفارقة التي تضمن التطابق الكامل بين الشيء ومدلوله أو الفكرة وصورتها وتظهر هكذا في شكل مرآوي يعكس الحقائق كمطابقات والأفكار كتأمّلات والمعاني كتراكمات والأفعال كتطبيقات. تظلّ الصورة المرآوية ذاتها التي تميز العقل في بعده الثيولوجي أو في تحوّله العلماني أي وهم وجود شكل مرآوي يفصل بين الشيء ومدلوله أو

ولا يمكن التخلّص من هذا الدور العقيم سوى بنقد العقل الماهوي واعتبار العقل عقول نظرية وعملية لا تنفصل عن شروط إنتاجها وتوظيفها أو شبكات تواصلية تفكّك التراتب والتقابل وتبتكر مساحات للتحوّل والتجوّل ينتفي معها الطابع التأسيسي أو التأصيلي الذي يؤول إلى سلطة وبالتالي إلى هيمنة. وكل الفلسفات التي راهنت على التأسيس أو التأصيل ظلّت سجينة الأفكار التي سعت لنفيها أو إستبدالها لأنّ الرهان هو الإنتقال في سيرورة متواصلة ينتفي معها الثبوت عند صرح أو أساس أو الإحتكام إلى وازع أو سلطة. وبالتالي لا يكفي مراجعة العقل في طبعة منقّحة وجديدة كما يدعو دولاكومباني وإنّما أن نكفّ عن اعتبار العقل الملاذ الدائم لكلّ تقويم أو تصحيح أو الجوهر الأزلي لكل حكم ونظر. فيما وراء العقل ليس اللاعقل في أشكاله الصوفية أو العدمية أو الإرهابية وإنّما «الفعل» أو «الأمل والعمل».

(بتعبير ريشار رورتي) أو الممارسة العملية وفقه التجربة. هذه العقول العملية هي وظائف محايثة أو وقائع براغماتية أو عمليات نفعية تقطع صلتها بالماهيات والمفارقات التي تظلّ دوماً «إسمية» أي الإسم الذي يُقال عن حقائق تظلّ مستحيلة الإدراك في جوهرها أو عديمة الوجود في ذاتها. ينبغي الإقرار، كما يذهب رورتي، أنّ العقل هو مجرّد إبداع ثقافي أو إبتكار تاريخي في الثقافة الغربية وهو إمكان ظهر إلى الوجود وليس، حتماً، الإمكان الوحيد أو الضرورة القُصوى.

المراجع

1 ـ بالعربية:

السيّد ولد أباه، التاريخ والحقيقة عند ميشيل فوكو، دار المنتخب العربي، بيروت، 1994.

عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**. إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات. المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1997.

عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عوّاد علي، **معرفة الآخر**: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، 1990.

سامي أدهم، **تشميل ما بعد الحداثة**، دار كتابات، بيروت، 1998.

محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل. **في الفلسفة النقدية المعاصر**، إفريقيا ـ الشرق، بيروت، الدار البيضاء، 1998.

عبد العزيز بن عرفة، **الدال والإستبدال**، المركز الثقافي العربي، 1993.

مجموعة من الباحثين، **لغات وتفكيكات مع جاك دريدا**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، 1998.

فتحي التريكي، **الفلسفة الشريدة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1985.

فتحي التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992.

علي حرب، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، 1993.

علي حرب، **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، 1993.

علي حرب، **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر**، دار الطليعة، 1994.

علي حرب، **الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي، 1998.

علي حرب، **الحداثة وما بعد الحداثة**، البحرين الثقافية، عدد 23، يناير 2000.

عبد العزيز حمودة، **المرايا المحدّبة: من البنيوية إلى التفكيك**، عالم المعرفة، عدد 232.

خليل أحمد خليل، **مداخل الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة، 1997.

محمد حافظ دياب، **جاك دريدا ومغامرة الإختلاف**، مجلة نزوى، عدد 23، عُمان، مايو 2000.

محمد حافظ دياب، **خطاب ما بعد الحداثة: انحلال الحتمي وإغراء المختلف**، نزوى، **عدد 22، أبريل 2000.**

فؤاد زكريا، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، مكتبة مصر، 1996.

محمد سليمان، **دراسات في الفلسفة الأوروبية**، دار علاء الدين، 1997.

محمد الشيخ وياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الطليعة، 1996.

مطاع صفدي، **إستراتيجية التسمية: في نظام الأنظمة المعرفية**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.

مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي**، مركز الإنماء القومي، 1990.

عبد السلام بنعبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**، دار توبقال، 1991.

عبد الله الغذامي، **آفاق ما بعد الحداثة**، مجلة علامات، عدد 20، مجلد 5، يوني 1996.

نبيهة قارة، **الفلسفة والتأويل**، دار الطليعة، 1997.

2 ـ بالأجنبية (فرنسية، إنجليزية، ألمانية)

udrillard (Jean), **L'Echange symbolique et la mort,** Gallimard, 1976.

udrillard, **Simulacres et simulation,** Paris, Galilée, 1981.

udrillard, **La Transparence du mal,** Paris, Galilée, 1990.

udrillard, **«Au-delà de la fin»**, *les Humains associés*, n° 6, 1995.

kin (J. M.), **«Being Just with Deconstruction»**, *Social and Legal Studies*, n° 393, 1994.

Behler (Ernst), **«Deconstruction versus Hermeneutics: Derrida and Gadamer on Text and Intrepepation»**, *Southern Humanities Reveiw*, Summer 1987.

Bennington (Geoffrey), **Legislations. The Politics of Deconstruction,** London-New York, Verso, 1994.

Bennington, **Interrupting Derrida,** London, Routledge, 2000.

Bennington, **«Deconstruction and the Philosphers (The Very Idea)»**, *The Oxford Literary Review*, vol. 10, 1-2, 1988.

Bleicher (Josef), **Contempoary Hermeneutics** (Berkeley: University of California Press, 1982).

Bollown O.F., **Studien zur Hermeneutik,** Freiburg/München, Verlag Karl Alber, t.1: 1982; t.2: 1983.

Bouveresse (Jacques), **Herméneutique et linguistique,** Paris, éd. De l'Eclat, 1991.

Boyer (Philippe), **«Déconstruction: le désir à la lettre»**, *Change, n° 2, 1969.*

Caputo (J. D.), **Deconstruction in a Nutshell,** New York, Fordham Univ. Press, 1997.

Certeau (Michel de), **La Fable mystique,** Paris, Gallimard, 1982.

Certeau (Michel de), **Histoire et psychanalyse entre science et fiction,** Paris, folio/essais, Gallimard, 1987.

Certeau (Michel de), **L'Ecriture de l'histoire,** Paris, Gallimard, 1975.

Cometti (Jean-Pierre) (éd.), **Lire Rorty: le pragmatisme et ses conséquences,** Combas, l'Eclat, 1992.

Cometti (éd.), **La Modernité en questions: de Richard Rorty à Jürgen Habermas,** éd. du Cerf, 1998.

Couturier (F.), **Herméneutique: Traduire, interpréter, agir (Essai sur Heidegger et Gadamer),** Montréal, Fides, 1990.

Cravetto (Maria Letizia) (éd.), **A partir de Michel de Certeau: de nouvelles frontières,** Collège international de philosophie, *Rue Descartes,* n° 25, Paris, PUF, 1999.

Davidow (Adam), **«Gadamer. The Possibility of Interpretation»**, University of California, Santa Cruz.

Delacampagne (Christian), **Histoire de la philosphie au XXe siècle,** Paris, Seuil, 1995.

Deledalle (G.), **La Philosophie américaine,** Bruxelles, de Boeck-Université, le

Deleuze (Gilles), **Foucault,** Paris, éd. de Minuit, 1986.

Derrida (Jacques), **Marges de la philosphie,** Paris, les Editions de Minuit, 1972.

Derrida, **De la Grammatologie,** Paris, Les Editions de Minuit, 1967.

Derrida, **La Voix et le phénomène,** Paris, PUF, 1967.

Derrida, **L'Ecriture et la différence,** Paris, Le Seuil, 1967.

Derrida, **Positions,** Paris, les Editions de Minuits, 1972.

Derrida et Pierre-Jean Labarrière, **Altérités,** Paris, éditions Osiris, 1986.

Derrida, **«The Deconstruction of Actuality»**, *Radical Philosophy*, 68, 1994.

Derrida, **«Bonnes volontés de puissance. Une réponse à Hans-Georg Gadamer»,** *Revue internationale de philosphie*, 151, 1984, fasc.4, Herméneutique et Néostructuralisme. Derrida-Gadamer-Searle, Université de Bruxelles/PUF.

Descamps (Christian), **Les Idées philosphiques contemporaines en France,** Paris, Bordas (Philosophie présente), 1986.

Descombes (Vincent), **Le Même et l'Autre,** Paris, Minuit, 1979.

DiCenso, **Hermeneutics and the Disclosure of Truth. A study in the Work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur,** Charlottesville, University Press of Virginia, 1990.

Dosse (François), **Histoire du Structuralisme,** tome I: Le champ du signe, 1945-1966; tome 2: Le chant du cygne, 1967 à nos jours, Paris, La Découverte, 1992.

Dreyfus (Hubert) et Rabinow (Paul), **Michel Foucault. Un parcours philosphique,** Paris, Gallimard, 1984.

Evans (J. C.), **Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice,** Univ. of Minnesota Press, 1991.

Evrard (Franck), **Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident,** Paris, Bertrand-Lacoste, 1995.

Ferrié (Christian), **Pourquoi lire Derrida? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida,** Paris, Kimé, 1998.

Foucault (Michel), **Les Mots et les choses,** Paris, Gallimard, 1966.

Foucault, **L'Archéologie du savoir,** Paris, Gallimard, 1969.

Foucault, **L'Ordre du discours,** Paris, Gallimard, nrf, 1992.

Foucault, **Dits et Ecrits,** 4 volumes, 1954-1988, Paris, Gallimard, 1994.

Frank (Manfred), **Qu'est-ce que le Néo-structuralisme?** Les Editions du Cerf,

Grondin (Jean), **«La Définition derridienne de la déconstruction. Contribution à l'avenir du débat entre l'herméneutique et la déconstruction»**, *Archives de philosophie*, n° 62, 1999.

Grondin, **«L'Universalité de l'herméneutique et de la rhétorique»**, *Revue internationale de philosophie*, n054, 2000.

Habermas (Jürgen), **Le Discours philosophique de la modernité**, Paris, Gallinard, 1988.

Hall (D. L.), **Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism**, Albany: State University of New York Press, 1994.

Hottois (Gilbert), **De la Renaissance à la postmodernité**, Bruxelles, De Boeck-Université, le point philosophique, 1998.

Hottois G. et Weyembergh M., (éds), **Richard Rorty. Ambiguïtés et limites du postmodernisme**, Paris, Vrin, 1994.

Hottois (G.) **L'Inflation du langage dans la philosophie contemporaine**, Bruxelles, éd. de l'Université Libre de Bruxelles, 1979.

Howard (R.H.), **Three Faces of Hermeneutics.An Introduction to current Theories of Understanding**, Berkley/Los Angeles/London, California University Press, 1982.

Hoy (C.D.) (éd.), **Michel Foucault. Lectures critiques**, Paris-Bruxelles. De Boeck-Université, 1989.

Huneman (Philippe) et Kulich (Estelle), **Introduction à la phénoménologie**, Paris, Armand Colin, 1997.

Ihde (D.), Silverman (H.), (ed.), **Hermeneutics and Deconstruction**, State University of New York Press, 1985.

Ineischen H, **philosophische Hermeneutik**, München/Freiburg, 1991.

Jones (Douglas), **«Defusing Gadamer's Horizons»**, *Premise*, Volume 2, Number 8, September 27, 1995.

Kellner (Douglas) **Jean Baudrillard: From Marism to Postmodernism and Beyond.** Cambridge: Polity Press, 1989.

Kofman (Sarah), **Lectures de Derrida**, Paris, Galilée, 1984.

Kolenda (K.) **Rorty's Humanistic pragmatism**, Tampa: University of South Florida Press, 1990.

Kristeva (Julia), **Séméiotiké. Recherches pour une sémanalyse**, Le Seuil, 1969.

Druchon (Pierre), **L'Herméneutique de Gadamer: platonisme et modernité**, P éd. Du Cerf, 1994.

Gadamer (Hans-Gerog), **Wahrheit und Methode. Grundzüge einer phil phischen Hermeneutik**, Tübingen, 1960; trad. française, **Vérité et Mét Les grendes lignes d'une herméneutique philosphique**, édition intégrale r et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, P Seuil, 1996.

Gadamer, **l'Art de comprendre. Ecrits I: Herméneutique et traduction philos que**, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.

Gadamer, **l'Art de comprendre. Ecrits II: Herméneutique et champs de l'ex ence humaine**, Paris, Aubier 1991.

Gadamer, **La philosophie herméneutique**, Paris, PUF, 1996.

Gadamer, **Le Problème de la conscience historique**, Paris, Seuil, coll. «t écrites», 1996.

Gadamer, **Langage et vérité**, Paris, Gallimard, 1995.

Gadamer, **Herméneutique et philosophie**, Paris, éd. Beauchesne, 1999.

Giard (Luce) (éd.), **Le Voyage mystique: Michel de Certeau**, Paris, éd. du 1988.

Giard (éd.), **Michel de Certeau**, Paris, Centre Georges Pompidou, Cahiers un temps, 1981.

Giovannangeli (Daniel), **Ecriture et répétation. Approche de Derrida**, P UGE, 1979.

Greisch (Jean), **Herméneutique et grammatologie**, Paris, éd. du CNRS, 1977

Greisch (J.), **l'âge herméneutique de la raison**, Paris, éd. du Cerf, 1985.

Greisch (J.) et Kearney (Richard) (éds), **Paul Ricoeur: les métamorphoses raisn herméneutique**, Paris, éd. du Cerf, 1991.

Grenz (S. J.), **A Primer on Postmodernism**, Grand Rapids: Cambridge Un sity Press, 1995.

Grondin (Jean), **L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine**, P Vrin, 1993.

Grondin (Jean), **L'Universalité de l'herméneutique**, Paris, PUF, 1993.

Grondin (Jean), **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, Paris, éd., du Cer

Kuhn (Thomas), **La Structure des révolutions scientifiques**, Paris, Flammarion 1983.

Laruelle (François), **Les philosophies de la différence**, Paris, PUF, 1986.

Laruelle, **Machines textuelles, Déconstruciton et libido d'écriture**, Paris, Seuil, 1976.

Lawlor (L.), **Imagination and Chance: the Difference between the Thought of Ricoeur and Derrida**, Albany, SUNY Press, 1992.

MacIntyre (Alasdair), **«Contexts of Interpretation: Reflections on Hans-Georg Gadamer's Truth and Method»**, *Boston University Journal*, 27 (1) (1976).

Madison (Gary Brent), **«Coping With Nietzsche's Legacy: Rorty, Derrida, Gadamer»**, *Phylosophy Today* (Winter 1991).

Michelfelder P & Plamer R.E.)eds.) **Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter**, New York, Suny Press, 1989.

Molino (Jean), **«Après l'herméneutique. Analyse et interprétation des traces et des œuvres»**, *Horizons philosophiques*, vol.7, n° 2, 1997.

Mongin (Olivier), **Paul Ricoeur**, Paris, Seuil, 1994.

Mouffe (Ch.) (ed.), **Deconstruction and Pragmatism**, Nueva York, Routledge, 1996.

Nealon (J. T.), **Double Reading. Postmodernism after Deconstruction**, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1993.

Norris (Christopher), **«Deconstruction Against Itself: Derrida and Nietzsche»**, *Diacritics*, n° 4, winter 1986.

Phillips (James), **«Key Concepts: Hermeneutics»**, *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, Number 3.1 (1996).

Pöggeler (O.), **Hermeneutische Philosophie**, München, 1972.

Rey (Jean-Michel), **L'Enjeu des signes. Lecture de Nietzsche**, Paris, Seuil, 1971.

Ricoeur (Paul), **Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique**, Paris, Seuil, 1969.

Ricoeur, **Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique II**, Paris, Seuil, 1986.

Ricoeur, **Temps et récit, I, II, III**, Paris, Seuil, 1983, 1984 et 1985.

Rorty (Richard), **L'Espoir au lieu du savoir**, Paris, Bibliothèque du Collège international de philosophie, 1995.

Rorty, **Conséquences du pragmatisme**, Paris, Seuil, 1993.

Rorty, **L'Homme spéculaire**, Paris, Seuil, 1990.

Rorty, **Science et solidarité**, Paris, èd. de l'Eclat, 1990.

Rorty, **«Deconstructionist Theory»**, *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 8, **From Formalism to Poststructuralism**, Cambridge University Press, 1995.

Ruby (Christian), **Les Archipels de la différence: Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard**, Paris, Félin, 1989.

Schleiermacher (Friedrich), **Herméneutique**, Genève, Labor & Fides, 1987.

Sheridan (Alan), **Discours, sexualité et pouvoir**, Bruxelles, Mardaga, 1989.

Silverman (H.J.) & Aylesworth (G.E.), **The Textual Sublime. Deconstruction and Its Differences**, Albany, SUNY Press, 1990.

Silverman H.J. (ed.), **Continetal Philosphy IV: Gadamer and Hermeneutics**, Routledge, 1991.

Siscar (M.), **Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie**, Paris, L'Harmattan, 1998.

Sokal (Alan) et Bricmont (Jean), **Impostures intellectuelles**, Paris, Odile Jacob, 1997.

Staquet (Anne), **La Pensée faible de Vattimo et Rovatti: une pensée fable**, Paris, l'Harmattan, 1996.

Steinmetz (R.), **Les Styles de Derrida**, Bruxelles, De Boeck-Université, 1994.

Szondi (Peter), **Einführung in die literarische Hermeneutik**, Frankfur, Suhrkamp, 1975.

Teigas (D.), **Knowledge and Hermeneutic Understanding. A ready of the Habermas-Gadamer Debate**, Associated University Press, London, 1995.

Tort (Michel), **«De l'interprétation ou la machine herméneutique»**, *Les Temps modernes*, n° 237, février-mars, 1966.

Warnke (Georgia), **Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason**, Polity Press-Basil Blackwell, Ltd, 1987.Vattimo (Gianni), **Au-delà de l'interprétation: la signification de l'herméneutique pour la philosophie**, Brouxelles, éd. de Boeck-Université, 1997.

Vattimo (G.), **La Fin de la modernité: mihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne**, Paris, Seuil, 1987.

Weinsheimer (Joel), **Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method**, New Haven: Yale University Press, 1985.

Zima (Pierre), **La Déconstruction: introduction critique,** Paris, PUF, 1994.

Zine (Mohammed Chaouki), **«La Stratégi du texte: une approche philosophique»,** *Madarat,* Tunis-Tunisie, vol. VI, n° 11-12, été-automne, 1999.

Zine (M. C.), **«La dimension universelle de la pensée herméneutique»,** *Le Tract,* Université du Québec à Trois-Rivières, Canada, vol.I, n° 2, automne, 2000.

Zine (M. C.), **«L'Universalité de la pensée herméneutique chez Gadamer»,** *Res Publica,* Université de Paris XII (Val-de-Marne), n° 25, Juin 2001, PUF, Paris.

دليل المقالات

بعض المقالات الواردة في هذا الكتاب تمّ نشرها سابقاً في مجلاّت أو جرائد ونشير إلى تواريخ نشرها وكذا المجلاّت أو الجرائد المنشورة فيها.

- «الهيرمينوطيقا: مفتاح التأويل أمام أقفال التراث»، مجلّة فكر ونقد، السنة الثالثة، عدد 28، أبريل 2000 (الرباط ـ المغرب) «الفينومينولوجيا والتأويل: بين المعنى والفهم»، مجلة فكر ونقد السنة الثانية، عدد 16، فبراير 1999.
- «أقيانوسية التجربة العرفانية»، مجلة كتابات معاصرة، عدد 35، تشرين الأول/ تشرين الثاني، 1998 (بيروت/ لبنان).
- «مشهد الصوت والكتابة»، مجلة كتابات معاصرة، عدد 38، آب/ أيلول 1999.
- «الخطاب وتجربة الفكر»، مجلة كتابات معاصرة، عدد 38، آب/ أيلول، 1999.
- «التفكيك: عل هامش المعنى والحضور»، مجلة التبيين، عدد 15، سنة 2000 (الجزائر).
- «الوحدة والتشتّت: لارويّل في مواجهة درّيدا»، مجلة كتابات معاصرة، عدد 39، كانون الأول 1999/ كانون الثاني 2000.
- «صناعة الإيهام النصّي»، مجلة كتابات معاصرة، عدد 43، آذار/ نيسان 2001.
- «إستراتيجية الإيهام»، مجلة كتابات معاصرة، عدد 37، أيار/ حزيران 1999.
- «مفاتيح في قراءة الواقح»، جريدة المستقبل، الجمعة 25 آب 2000.
- «من الفكر النقدي إلى الفكر الراديكالي»، الجمعة 8 حزيران 2001.